

## Valentina Consoli

### La dedica ad Eracle Reggino da Castellace di Oppido Mamertina: un'iscrizione efebica? \*

#### Abstract

Al passaggio di Eracle nel territorio di confine tra le *chorai* reggina e locrese allude una ricca tradizione letteraria, diffusamente narrata da D.S., 4.22.5, che si intreccia alle leggende musicali riguardanti le cicale del fiume Alece. Un'attenta rilettura dei testi, tuttavia, induce a collocare il celebre episodio diodoreo della sosta di Eracle, molestato dalle cicale, sul confine settentrionale tra le due *chorai*, lungo il versante tirrenico, teatro di forte conflittualità tra le due *apoikiai* rivali. Proprio dal comprensorio del Metauro, in un'area liminale della *chora* reggina interessata tanto da insediamenti indigeni quanto da rivendicazioni locresi, proviene la lamina bronzea con dedica ad Eracle Reggino. Questa, se non può ritenersi indizio certo della presenza di un santuario dedicato all'eroe, costituisce tuttavia segno tangibile del radicamento di Eracle quale riferimento culturale per i Reggini sparsi nell'*eschatia* coloniale. L'analisi del contesto storico-culturale di provenienza della dedica, unitamente alle considerazioni sulla liminalità dei culti dell'*heros-theos* in rapporto ai riti di passaggio giovanili, induce a interpretare la genesi della dedica in riferimento all'attività degli efebi mandati a presidio della *chora* coloniale.

A wide literary tradition narrated by D.S., 4.22.5, tied to musical legends concerning the cicadas on the Alex river, refers to the passage of Heracles across the boundary territory between Rhegion and Locri. The careful reading of the texts, however, induces us to set the known episode about Heracles, disturbed by cicadas while resting, on the northern boundary between the two *chorai* along the Tyrrhenian side, within the area marked by a strong conflict between the two rival *apoikiai*. The bronze leaf with the inscription to Heracles Rheginus just comes from this border area of Rhegion *chora*, inside the district of Metauros river, signed by both indigenous settlements and Locresian claims. The inscription should not be taken as a certain clue for the existence of a sanctuary of the hero, but can represent a clear sign of his strong presence as a cultic reference for the Rheginian scattered through the colonial *eschatia*. Both analyzing the inscription historical-cultural context of provenance and considering the liminal worshipping places of the *heros-theos*, linked to the youth rites of passage, we could explain the rise of the dedication referring to the activity of the ephebes garrisoning the colonial *chora*.

#### Eracle e le cicale del fiume Alece

Il confine tra la *chora* di Reggio e quella di Locri è interessato da una fitta trama di tradizioni mitiche, riguardanti le imprese di eroi locali e legate al singolare tema delle cicale, metafora del canto poetico<sup>1</sup>. Tali leggende musicali, pervenuteci in più versioni da autori diversi, sembrano risalire in

---

\* Mi sono imbattuta in Eracle Reggino durante le ricerche per la tesi di dottorato sui culti delle colonie calcidesi. Preziosi suggerimenti in proposito ho ricevuto dalla Prof.ssa Federica Cordano e da Giovanni Marginesu, che ringrazio con affetto. Desidero inoltre ringraziare il Prof. Emanuele Greco e Massimo Nafissi per l'attenta lettura del testo, ricca di acute osservazioni, il Referee e la redazione di Lanx per la disponibilità ad accoglierlo nella rivista.

<sup>1</sup> MADDOLI - NAFISSI - SALADINO 1999, p. 218.

ultimo al racconto di Timeo. Il brano dello storico di Tauromenio<sup>2</sup> è conservato, infatti, da Antigono di Caristo<sup>3</sup>, dal geografo Strabone<sup>4</sup> e dal mitografo d'età augustea Conone, pervenuto attraverso la Biblioteca di Fozio<sup>5</sup>. Con alcune variazioni, inoltre, la leggenda è riferita anche da Clemente Alessandrino<sup>6</sup> e dall'Antologia Greca<sup>7</sup>. Il nucleo principale della leggenda narra della contesa musicale svoltasi a Delfi tra i citaredi Aristone di Reggio ed Eunomo di Locri, conclusasi con la vittoria del Locrese grazie al contributo di una cicale che, posatasi sulla lira, sostituì una corda mancante. L'argomento è sempre introdotto, tranne che in Clemente Alessandrino e nell'Antologia Greca, da una notizia 'naturalistica' riguardante le cicale stanziatesi al confine tra le due *chorai* coloniali, attraversato dal fiume denominato Alece: quelle sul versante reggino, infatti, sarebbero caratterizzate dall'afonia, mentre quelle sul lato locrese dalla capacità canterina.

La relazione istituita tra il mutismo delle cicale e il fiume al confine tra le due regioni non solo sembra alludere alle rivalità tra le due città<sup>8</sup>, ma parrebbe pure legittimare, sul piano mitico, l'occupazione del territorio per mano dei coloni avversari<sup>9</sup>. La storia delle cicale mute e di quelle

---

<sup>2</sup> Timae., *FGrHist* 566 F 43 A-B. Si confronti AMERIO 1991, pp. 101-109. Dove non altrimenti specificato, la traduzione italiana dei testi greci si intende eseguita da me sulle edizioni disponibili de Les Belles Lettres e della Loeb.

<sup>3</sup> Antig., *Mir.* 1.1: «Timeo, che ha scritto le storie di Sicilia, dice che a Reggio c'è un fiume che separa i Locresi e i Reggini, che si chiama Alece, le cui cicale, quelle della Locride cantano, mentre quelle di Reggio sono mute. Si narra anche una storia più incredibile. Essendo giunti a Delfi i due musicisti Aristone da Reggio e Eunomo da Locri, ed essendo giunti alla disputa per il loro turno, l'uno pensava che non doveva risultare inferiore poiché l'intera colonia di Reggio era stata originata da Delfi e dal dio, e l'altro inveiva che a quello nemmeno spettava di suonare, poiché presso di loro neanche le cicale cantavano. Avendo avuto successo il Reggino, nella gara vinse il locrese Eunomo per questa ragione: mentre questi cantava, una cicale volata sulla lira cantò, e l'assemblea acclamò quel che era accaduto e ordinò di lasciare. Ed un'altra leggenda mitica si racconta presso i Reggini, che Eracle essendosi addormentato in quel punto del territorio ed essendo disturbato dalle cicale pregò perché quelle diventassero mute».

<sup>4</sup> Str., 6.1.9 (260 C): «Il fiume Alece, che divide il territorio di Reggio dalla Locride passando attraverso una profonda valle, ha questa particolarità riguardo le cicale: quelle sulla riva locrese cantano, mentre quelle sull'altra riva non hanno voce. Si congetture che questa ne sia la causa: le seconde si troverebbero in un luogo ombroso, cosicché le loro membrane sarebbero sempre umide e non si distenderebbero mai; le prime, invece, stando in un luogo soleggiato avrebbero le membrane asciutte e simili al corno, così da essere ben adatte ad emettere il suono. Un tempo veniva mostrata a Locri la statua del citarista Eunomo con una cicale posata sopra la cetra. Racconta Timeo che una volta si contesero il turno a Delfi il suddetto Eunomo e Aristone di Reggio. Aristone pregava quelli di Delfi affinché favorissero lui, affermando che i suoi antenati erano stati al servizio del dio e che da Delfi appunto erano poi partiti per andare a fondare la colonia in Italia; Eunomo però sosteneva che quelli di Reggio non avevano neppure diritto a partecipare a gare di canto, dal momento che presso di loro erano senza voce persino le cicale, che pure sono l'animale più provvisto di voce. Tuttavia Aristone riscosse il favore del pubblico ed aveva speranza di vincere, ma finì che poi vinse Eunomo e innalzò nella sua patria la statua di cui si è detto: infatti essendosi rotta durante la gara una corda della cetra, una cicale venne a posarvi e ne sostituì il suono» (traduzione di A.M. Biraschi).

<sup>5</sup> Conon, *FGrHist* 26 F 1,5 = Phot., *Bibl.* 131 B: «La quinta Diegesi racconta la storia dei citaredi Reggino ed Eunomo di Locri, che erano appena giunti a Delfi; i Reggini e i Locresi erano separati da un fiume (il cui nome è Alece); i primi avevano le cicale mute, ma la Locride aveva le cicale canterine. Eunomo, gareggiando con Reggino, vince sul suo rivale grazie al canto di una cicale; la scala musicale contava allora sette corde e, poiché una si era rotta, una cicale posandosi sulla cetra sostituì quella mancante per il canto».

<sup>6</sup> Clem. Al., *Protr.* 1.1, dove il locrese Eunomo suona un epitaffio funebre per il serpente pizio.

<sup>7</sup> AP., 6.54, dove il locrese Eunomo gareggia contro un certo Parthis.

<sup>8</sup> Si confronti MADDOLI - NAFISSI - SALADINO 1999, p. 218.

<sup>9</sup> BERLINZANI 2002, pp. 23-32.

canterine, separate dal fiume che segna il confine tra i due territori, è raccontata ancora, ma senza riferimento alla gara tra i citaredi, da Eliano<sup>10</sup> e da Plinio<sup>11</sup>.

Lo strano fenomeno delle cicale al confine tra Reggio e Locri, infine, è inserito nel contesto eroico-culturale riguardante il pugile locrese Eutimo da Pausania<sup>12</sup>, che localizza però la frontiera tra le due *chorai* presso il fiume Cecine, di cui l'atleta sarebbe figlio. La tradizione sul pugile locrese che sconfisse l'eroe di Temesa, ripresa da Eliano<sup>13</sup>, il quale narra anche della scomparsa di Eutimo nelle acque del medesimo fiume, costituiva già l'argomento di un *aition* callimacheo<sup>14</sup>, riferito pure da Plinio<sup>15</sup>.

A proposito della leggenda musicale, la tradizione sulle cicale mute di Reggio tramandata da Antigono di Caristo<sup>16</sup> si arricchisce di una tematica mitica legata al passaggio di Eracle nella regione: qui l'eroe, infatti, disturbato dal canto degli animali mentre tentava di prendere sonno, pregò perché «diventassero afone». Riferito anche da Solino<sup>17</sup>, l'episodio è narrato diffusamente da Diodoro<sup>18</sup>, come vedremo più avanti. È stata osservata<sup>19</sup> la convergenza tra le due tradizioni, accomunate dalla spartizione dei territori pertinenti alle due colonie: in esse, infatti, alla separazione spaziale tramite il fiume tra le cicale canore di Locri e quelle mute di Reggio, secondo una versione definita "debole",

---

<sup>10</sup> Ael., *NA* 5.9: «C'è un patto tra gli abitanti di Reggio e quelli di Locri in base al quale essi possono recarsi nel territorio di entrambe queste città e lavorarvi la terra. Però le cicale che vivono nelle due zone non approvano questa comunanza e la pensano diversamente; infatti osserviamo che le cicale di Locri diventano del tutto silenziose a Reggio, e quelle di Reggio a Locri perdono completamente la voce. Quale sia la causa di questo scambio, io non saprei dirlo e nessun altro, a meno che non sia un millantatore. Solo la natura, cari Reggini e Locresi, lo può sapere. Ad ogni modo c'è un fiume che scorre in mezzo ai territori di Reggio e di Locri e le sue rive distano l'una dall'altra neppure un plettro e tuttavia le cicale non volano attraverso questo» (traduzione adattata da F. Maspero).

<sup>11</sup> Plin., *Nat.* 11.32.4: «Le cicale non nascono dove gli alberi sono radi: così a Cirene si trovano solo attorno alla città; non se ne trovano neppure nelle pianure e nelle foreste fredde e ombrose. La presenza delle cicale è poi differente a seconda dei luoghi: nella regione di Mileto non se ne trovano che in pochi posti, mentre a Cefallenia c'è un fiume che delimita la zona in cui sono scarse da quella in cui sono abbondanti. Nel territorio di Reggio sono tutte mute; cantano invece oltre il fiume, nella regione di Locri. Le loro ali hanno la stessa caratteristica di quelle delle api, ma sono più grandi rispetto alla dimensione del corpo» (traduzione di A. Marcone).

<sup>12</sup> Paus. 6.6.4: «È tutto per quanto riguarda costoro; quanto poi al pugile Eutimo, non sarebbe giusto che trascurassi ciò che riguarda le sue vittorie e gli altri episodi che l'hanno reso celebre. Eutimo era della stirpe dei Locresi d'Italia, che vivono nella regione prossima al Capo Zefirio, ed era chiamato figlio di Asticle; la gente del luogo asserisce tuttavia che non era figlio di quest'ultimo ma del fiume Cecine, che segna il confine tra il territorio di Locri e quello di Reggio e presenta lo strano fenomeno delle cicale: infatti le cicale che si trovano nella Locride fino al fiume Cecine cantano come tutte le altre cicale, ma se uno attraversa il Cecine le cicale che si trovano nel Reggino non cantano più. Di questo fiume si dice che fosse figlio Euthymos» (traduzione di G. Maddoli e M. Nafissi). Si confronti MADDOLI - NAFISSI - SALADINO 1999, pp. 216-222, per il commento al passo in cui il periegeta narra delle vittorie olimpiche di Eutimo e della sua lotta contro l'eroe di Temesa.

<sup>13</sup> Ael., *VH* 8.18.

<sup>14</sup> Call., *Aet.* 4, fr. 98-99.

<sup>15</sup> Plin., *Nat.* 7.48. Sull'eroe di Temesa si confronti pure Str., 6.1.5: si veda LA TORRE 2009, pp. 9-37.

<sup>16</sup> Antig., *Mir.* 1.1: si veda nota 3.

<sup>17</sup> Solin., 2.40: «Le cicale nei dintorni di Reggio sono mute, e ciò non accade in nessun altro luogo: il loro silenzio costituisce un prodigio, e non ci sono ragioni, dal momento che le vicine cicale nate nel territorio di Locri sono più rumorose del resto. Grano ce ne spiega il motivo: poiché levavano ronzio contro Eracle, che riposava, ordinò al dio che non facessero rumore; e per questo si conserva un silenzio che cominciò in quell'istante».

<sup>18</sup> D.S., 4.22.5: si veda oltre, nota 28.

<sup>19</sup> BRILLANTE 1991, pp. 132-134.

corrisponde la scansione temporale delle cicale che da canterine diventano afone, ovvero scompaiono, per richiesta di Eracle, secondo un *aition* che vorrebbe spiegare il fenomeno<sup>20</sup>.

La menzione esplicita nelle fonti del fiume Alece, già noto da un riferimento di Tucidide<sup>21</sup> ad un *peripolion* locrese conquistato dagli «Ateniesi di Sicilia» intorno al 426 a.C., ha portato alla localizzazione della leggenda musicale sul versante ionico, lungo il confine meridionale tra le *chorai* reggina e locrese<sup>22</sup>; ciò porta però a considerare frutto di un equivoco di Pausania l'ubicazione dell'episodio presso il fiume Cecine<sup>23</sup>, anch'esso d'altronde già noto a Tucidide<sup>24</sup>. Tuttavia, piuttosto che accusare di superficialità il periegeta e senza ipotizzare necessariamente uno spostamento di confine da un fiume all'altro<sup>25</sup>, si potrebbe suggerire l'eventualità che si tratti di un mito "viaggiante" lungo i confini turbolenti dei due territori, attraverso le direttrici fluviali.

### **Eracle oikistes in Italia**

Soffermiamoci sul riferimento di Antigono, Diodoro e Solino alla presenza di Eracle nel territorio confinario in relazione al *thauma* delle cicale. La tradizione sull'attraversamento della *chora* reggina da parte dell'eroe "civilizzatore", durante il suo percorso lungo la costa italica, ha lasciato numerose testimonianze sul piano sia letterario che archeologico. Nella descrizione della punta estrema dell'Italia tramandata da Strabone<sup>26</sup>, seguendo la navigazione che da Reggio approda a Locri, dopo il promontorio detto Leukopetra per la bianchezza dei luoghi, incontriamo il capo Herakleion, definito l'ultimo *akroterion* d'Italia rivolto a mezzogiorno, oggi identificato con capo Spartivento<sup>27</sup>. L'estremità meridionale della penisola, dunque, nel punto in cui le acque del Tirreno incontrano quelle dello Ionio e dove il confine tra i territori reggino e locrese è segnato dal corso dell'antico Alece, si materializza in un promontorio a picco sul mare recante il nome dell'eroe foriero dell'identità greca, che conosce le terre più recondite dell'Occidente.

Secondo la storiografia moderna, in questi stessi luoghi marcati dall'Alece e dal confine meridionale tra le due *chorai* è ambientato l'episodio di Eracle e delle cicale canterine tramandatoci,

---

<sup>20</sup> Secondo BAYET 1926, pp. 27-29, 46-47, si tratterebbe di un racconto bizzarro e popolare da mettere in rapporto con la tradizione su Eracle "distruttore di insetti" (cicale e cavallette) rintracciabile nelle città acheo-locri: Locri, Metaponto e Crotone.

<sup>21</sup> Th., 3.99. Si confronti anche D.P., 360-368, sulla stirpe dei Locresi presso le foci dell'Alece: vedi WEISS 1912, p. 2230.

<sup>22</sup> VALLET 1958, pp. 133-137; CORDIANO 1997b, pp. 1-16.

<sup>23</sup> Paus., 6.6.4-10 (si veda nota 12): si confronti MADDOLI - NAFISSI - SALADINO 1999, pp. 218-219.

<sup>24</sup> Th., 3.103: il riferimento è ad uno sbarco degli Ateniesi guidati da Lachete contro i Locresi. Vedi poi OLDFATHER 1919, pp. 1500-1501.

<sup>25</sup> Si confronti MUSTI 1974, pp. 9-10.

<sup>26</sup> Str., 6.1.7.

<sup>27</sup> Si confronti PRONTERA 1988, pp. 95-109. Per una sintesi degli studi sull'identificazione delle località del Bruzio meridionale citate da Strabone, tra cui l'antico Alece con la fiumara Galati, come proposto a suo tempo da SABBIONE 1979, pp. 286-296, o quella prossima di Palizzi, vedi CORDIANO 2004, pp. 65-72; per i riscontri archeologici nell'area, documentati da ricognizione di superficie, vedi COSTAMAGNA 2000b, pp. 1-17.

come abbiamo visto, oltre che da Antigono e Solino, anche da Diodoro<sup>28</sup>: esso conserverebbe, in sostanza, il ricordo del passaggio di Eracle in direzione del versante ionico lungo il limite meridionale della *chora* di Reggio<sup>29</sup>. Rileggiamo, tuttavia, il testo diodoreo<sup>30</sup> nella sua integrità, in cui è dettagliatamente descritto il percorso seguito dall'eroe dal lago Averno lungo la via Herakleia fino a Poseidonia, attraversando la frontiera reggina e proseguendo oltre fino allo Stretto. La consequenzialità dell'itinerario sembra suggerire che il confine tra il territorio reggino e quello locrese presso cui Eracle sosta a riposare, molestato dalle cicale, sia piuttosto da localizzare lungo il limite settentrionale della *chora* reggina, nei pressi di Metauro, quindi lungo il versante tirrenico, e non a Sud lungo il fiume Alece.

Ripreso il cammino dopo la sosta in quel luogo, infatti, l'eroe raggiunge lo Stretto «nel punto più angusto di mare», per traghettare con le sue vacche in Sicilia aggrappato alle corna di un toro<sup>31</sup>.

L'episodio dell'attraversamento dello Stretto, carico di valenze mitiche e rituali<sup>32</sup>, al seguito del toro sfuggito alla mandria è riportato anche da Apollodoro<sup>33</sup> e da Dionigi di Alicarnasso<sup>34</sup>. Constatiamo, però, che non solo entrambi gli autori si rifanno ad Ellanico di Lesbo, ma pure, com'è stato proposto<sup>35</sup>, è probabile che quest'ultimo abbia a sua volta attinto all'opera del reggino Ippi e forse anche alla Gerioneide di Stesicoro, restituendoci il quadro di un'antica tradizione "calcidese" che rivendica la presenza di Eracle nell'area dello Stretto.

Com'è noto, nel cammino dell'eroe "civilizzatore" e fondatore di culti con la mandria sottratta a Gerione dalla remota terra di Erytia, nell'estremo Occidente, lungo la costa dell'Italia fino a Reggio e poi, attraversate le acque del *porthmos*, lungo il periplo della Sicilia, si è giustamente ravvisato il segno del fenomeno coloniale di matrice euboica<sup>36</sup>. Ciò è valido soprattutto per l'area flegrea, attraverso l'itinerario dell'Eracle "euboico" lungo la via Herakleia e nei pressi di Cuma, da cui proviene la dedica

<sup>28</sup> D.S., 4.22.5: «Dicono che (Eracle) giunto ai confini tra Reggio e Locri, e fermatosi là a riposare per la stanchezza del viaggio, molestato dalle cicale, pregò gli dei che facessero sparire chi lo molestava; e per questo, avendo gli dei accolto la supplica, non solo le fecero sparire in quel momento, ma anche successivamente non comparve più nel territorio neppure una cicala. Eracle giunse allo Stretto e nel punto più angusto del mare trasferì in Sicilia le vacche, ed egli stesso attraversò il passaggio afferrandosi alle corna di un toro; e la distanza, come dice Timeo, era di tredici stadi» (traduzione di I. Labriola).

<sup>29</sup> VALLET 1958, p. 136; CORDIANO 1995, pp. 81-82 e 110-117; COSTAMAGNA 2000a, p. 229; PARRA 2006, pp. 429-431.

<sup>30</sup> D.S., 4.22. Per il commento storico al passo e i riferimenti letterari si veda ora MARIOTTA - MAGNELLI 2012, pp. 88-92.

<sup>31</sup> D.S., 4.22.6.

<sup>32</sup> Per la "sacralità" dello spazio del *porthmos* segnato da miti e culti vedi CAMASSA 2000, pp. 83-97; CAMASSA 1996, pp. 273-279; GIANGIULIO 1996, pp. 253-271.

<sup>33</sup> Apollod., 2.5.10.

<sup>34</sup> D.H., 1.35.2.

<sup>35</sup> Si veda DE SENSI SESTITO 2002, pp. 273-289, con discussione e bibliografia di riferimento sulla tradizione. Si confronti poi BONNET 2008, pp. 343-352.

<sup>36</sup> D'AGOSTINO 1995, pp. 7-13, per il paesaggio "culturale" segnato dalla presenza euboica che l'eroe attraversa con la mandria sottratta a Gerione; ANTONELLI 1995, pp. 11-24, sul rapporto tra l'Eubea come "terra di buoi" e la mandria di Gerione condotta da Eracle lungo l'Italia.

retrograda d'età arcaica incisa su una piccola olpe di VII secolo a.C.: *heraklei*<sup>37</sup>. In particolare poi, la decima fatica dell'eroe, nella sua funzione "culturale", si presta ad una rilettura delle stratificazioni mitiche e cronologiche che valorizza la cornice storico-letteraria dell'esplorazione delle terre estreme d'Occidente e dei movimenti coloniali greci, tra cui soprattutto quelli di origine euboica<sup>38</sup>. Infine, una traccia iconografica della tradizione "euboica" di Eracle in Occidente potrebbe essere individuata nelle numerose raffigurazioni delle imprese dell'eroe sulla ceramica calcidese, il cui centro di produzione si è proposto di identificare in Occidente e con ogni probabilità nell'area dello Stretto<sup>39</sup>.

Riprendendo Diodoro, leggiamo che, soltanto dopo aver compiuto il periplo dell'isola e attraversato i campi leontinii, Eracle «conclude la traversata con le vacche verso l'Italia e proseguì lungo la costa»<sup>40</sup>. Quest'ultima adesso, per gli espliciti riferimenti a Lacinio e Crotone, è chiaramente da intendersi come quella ionica lungo il percorso che, doppiando in successione i capi di Leukopetra, Herakleion ed Epizefrio da Reggio conduce a Locri, oltrepassato il fiume Alece, ed infine a Crotone stessa. Anche sul versante ionico, dunque, Eracle si configura quale eroe fondatore di città e culti, come mostra il riferimento diodoreo<sup>41</sup> all'uccisione sia del brigante Lacinio, connessa all'istituzione del culto di Hera Lacinia, sia dell'eponimo Crotone. Qui, in particolare, attraverso la tradizione letteraria in cui Eracle predice la nascita della città e fonda il tempio della dea<sup>42</sup>, com'è stato sapientemente illustrato<sup>43</sup>, emerge chiaramente il nesso che unisce santuario e città, nell'anteriorità dell'uno rispetto all'altra.

Riguardo la fondazione di Eraclea Lucana invece, com'è stato proposto<sup>44</sup>, è possibile ravvisare il motivo dell'eponimia della città attraverso la vicenda di Eracle e Calcante narrata da Licofrone<sup>45</sup>, che qui veicola la contrapposizione civica tra la tradizione colofonia della Siritide e la matrice tarantina della nuova *ketisis*. In questo senso, il racconto delle vicende di Eracle *oikeistes* in Italia (e Sicilia) si presta a continue rielaborazioni che lo rendono costitutivo dell'identità comunitaria e pertinente al contesto

<sup>37</sup> SEG 29, 1979, 949 bis. Si confronti MADDOLI 1991, pp. 255-256; VALENZA MELE 1979, pp. 19-51, anche per le testimonianze letterarie su Eracle in area cumana ed euboica.

<sup>38</sup> ANELLO 2008, pp. 9-42. Si veda poi VERONESE 2010, pp. 29-46, per la dimensione civilizzatrice e "marginale" della decima fatica di Eracle pure nello scenario alto-adriatico di *Fons Aponi* segnato dalle rotte focee.

<sup>39</sup> VALLET 1958, pp. 211-228, per la proposta di individuare in Reggio il centro produttore; si confronti poi IOZZO 1993, pp. 1-338, per una trattazione generale della classe vascolare, e CALABRIA 2000, pp. 49-94, per gli aspetti iconografici legati alla raffigurazione di Eracle.

<sup>40</sup> D.S., 4.24.7 (traduzione di I. Labriola).

<sup>41</sup> D.S., 4.24.7. Si confronti un racconto simile per la fondazione di Locri in Conon, 26 F 1,3.

<sup>42</sup> D.S., 4.24.7; Iamb., *VP* 50; si confronti Ov., *Met.* 15.21; Serv., 3.552. Si veda MADDOLI 1983, pp. 313-343.

<sup>43</sup> GIANGIULIO 1989, pp. 51-79, anche per il rapporto tra Era ed Eracle al Lacinio.

<sup>44</sup> NAFISSI 1996, pp. 305-322 e NAFISSI pp. 1997, 32-60, per la *Quellenforschung* sul passo licofroneo e gli aspetti storico-religiosi del mito.

<sup>45</sup> Lyc., *Alex.* 978-981; *schol. vet.* 978, 980.

storico-politico di diffusione, rivelando la funzione di "precedenza del mito" che pone l'eroe in rapporto con il tempo delle origini e la modificazione del paesaggio culturale e religioso<sup>46</sup>.

Il racconto su Eracle e le cicale, pertanto, nonostante le affinità con le leggende musicali concernenti le cicale del fiume Alece e, secondo Pausania, del fiume Cecine, possiede una propria specificità narrativa che, inserita nel tessuto diodereo, non autorizza a collocarlo, per analogia con altre tradizioni, sul medesimo territorio confinario del fiume Alece. Ciò potrebbe indicare, verosimilmente, il radicamento di leggende musicali veicolanti l'identità poetica e citaristica delle due *apoikiai* rivali lungo le diverse aree che ne definivano i confini, a Sud come a Nord<sup>47</sup>.

A tale osservazione si accorderebbe l'ambientazione locrese a cui Aristotele<sup>48</sup> riconduce il celebre *apophthegma* laconico delle cicale, pronunciato ad un'assemblea di Locresi dal poeta Stesicoro, che una parte della tradizione vuole di origine metaurina<sup>49</sup>: «οὐ δεῖ ὑβριστὰς εἶναι, ὅπως μὴ οἱ τέττιγες χαμόθεν ἄδωσιν»: «non si deve essere arroganti, affinché le cicale non cantino per terra». Considerato che lo stesso Aristotele<sup>50</sup> in un altro contesto ricorda che «οὐ γίνονται δὲ τέττιγες ὅπου μὴ δένδρα ἐστίν» («non ci sono cicale laddove non ci sono alberi»), possiamo appoggiare l'interpretazione che vede nel detto stesicoreo, attraverso l'allegoria del «δενδροτομέω»<sup>51</sup>, l'allusione ad una devastazione territoriale verosimilmente subita da Locri in un tempo non successivo all'attività del poeta in città<sup>52</sup>. Gli elementi non paiono indurre con certezza, a mio avviso, a localizzare il teatro del saccheggio, forse attribuibile ad una ritorsione reggina, necessariamente lungo il confine meridionale segnato dall'Alece in riferimento alla leggenda musicale sulle cicale<sup>53</sup>. Riagganciandoci al dettato diodereo su Eracle e le cicale, in definitiva, potremmo interpretare il proverbio di Stesicoro come il riflesso di una conflittualità che interessava anche il limite settentrionale tra le *chorai* della calcidese Reggio e della dorica Locri.

Si tratta, d'altronde, di una zona di frontiera molto travagliata per la colonia calcidese, più volte soggetta allo scontro con i confinanti Locresi, i quali riuscirono infine, nel corso del VI secolo a.C., ad

<sup>46</sup> Vedi NAFISSI 1996, pp. 319-322; NAFISSI 1997, pp. 54-55; GIANGIULIO 1983, pp. 785-845, in particolare per Eracle quale antagonista di creature mostruose spesso di natura catactonia.

<sup>47</sup> Vedi le conclusioni di BERLINZANI 2002, pp. 30-32, sulla «polisemicità» della competizione sia musicale che militare tra le due colonie espressa da tali leggende.

<sup>48</sup> Arist., *Rb.* 2.1394 B-395 A (=Stesich., Fr. 281 B Page); 3.1412 A. Attribuito da Demetr., *Eloc.* 99 a Dioniso di Siracusa.

<sup>49</sup> Non c'è unanimità nella tradizione sull'origine del poeta melico Stesicoro, detto da alcuni imerese, da altri metaurino: si veda in particolare St. Byz., *s.v.* Μάταυρος; Suid., *s.v.* Στήσιχος, secondo la quale il lirico sarebbe nato nella Olimpiade 37 (632-629 a.C.) e morto a Katane nella Olimpiade 56 (556-553 a.C.). Per DE MARTINO 1984, p. 10, la famiglia di Stesicoro, originaria di Metauro, si sarebbe in seguito trasferita in Sicilia ad Himera.

<sup>50</sup> Arist., *HA* 5.30 (556 A 31).

<sup>51</sup> Si confronti Th., 1.108, a proposito della devastazione della Megaride compiuta dagli Spartani nel 457 a.C. circa.

<sup>52</sup> CORDIANO 1995, pp. 81-82 e 110-117, ritiene la *gnome* stesicorea sulle cicale locresi come parte dell'ode del *Cicno* cantata dal poeta, anche in riferimento a Pi., *O.* 10.15-16, composta per la vittoria del locrese Agesidamo, che ricorda la lotta di Eracle contro Cicno, ravvisandovi con poca prudenza un'allusione al tentativo d'invasione della Locride da parte di Anassila nel 477 a.C. Si confronti invece DE MARTINO 1984, pp. 26-27, che propone la pertinenza dell'*apophthegma* sulle cicale alla *Gerioneide* con intento anti-falarideo.

<sup>53</sup> Così invece CORDIANO 1995, pp. 81-82.

impadronirsi dell'insediamento di Metauro, sin dall'origine strettamente in contatto con l'elemento euboico di matrice zanclea<sup>54</sup>. Più difficile, invece, documentare gli aspetti conflittuali dell'area in questa fase attraverso la ricognizione di "postazioni fortificate" distribuite nel comprensorio lungo il Metauros, per le quali gli scarsi dati archeologici necessitano di ulteriore analisi<sup>55</sup>. Ad ogni modo, l'aneddoto di Eracle e l'*apophthegma* delle cicale che cantano per terra, esplicito riferimento ad un territorio rimasto privo di alberi poiché devastato dal nemico, potrebbero costituire, in definitiva, una trasposizione mitica del conflitto tra i Reggini e i Locresi e della necessità di marcarne i rispettivi confini<sup>56</sup>.

### La dedica ad Eracle Reggino

Proviene da Castellace di Oppido Mamertina, sul versante tirrenico del territorio reggino, la lamina bronzea che reca incisa l'iscrizione dedicatoria al genitivo «Ἡρακλεος ῥεγινυ», in alfabeto calcidese. Datata alla prima metà del V secolo a.C., essa è ritenuta pertinente, nelle prime edizioni, all'orlo di un lebete<sup>57</sup> e, negli studi successivi, al rivestimento di uno scudo<sup>58</sup> o al paranuca di un elmo<sup>59</sup>.

Tuttavia, in merito all'oggetto dedicato, la discordanza delle interpretazioni proposte dai vari studiosi avverte che non si può risalire con assoluta certezza alla sua natura originaria e, seppure sostenibile, la sua pertinenza ad un'armatura rimane comunque ipotetica<sup>60</sup>. Per quanto riguarda l'iscrizione, invece, sappiamo che con il ricorso alla formula dedicatoria al genitivo, priva sia del nome del dedicante che dell'oggetto offerto, si intendeva comunemente indicare che l'oggetto dedicato era diventato proprietà del dio<sup>61</sup>. Inoltre, a proposito dell'epiteto della divinità derivato dal nome di una città, esso indicava solitamente che il culto era originario di un'altra città o che il dedicante si trovava in un luogo diverso dalla propria patria<sup>62</sup>. Gli studiosi si sono quindi interrogati sull'originalità della dedica, che accosta l'epiteto "Reggino" al nome di Eracle. L'accostamento al nome dell'eroe greco di un epiteto

<sup>54</sup> Solin., 2.11. Per la "locresizzazione" di Metauro nel corso del VI secolo a.C., percepibile a livello archeologico soprattutto nelle necropoli, vedi CORDIANO 2006, pp. 20-25. Sulla necropoli di Metauro e sul carattere "misto" greco-idigeno della sua popolazione vedi SABBIONE 1983, pp. 281-289; SABBIONE 1986, pp. 221-236; TOMAY 2000, pp. 125-133; SABBIONE 2006, pp. 241-252.

<sup>55</sup> In particolare a proposito del cosiddetto *phrourion* di Serro di Tavola, secondo COSTAMAGNA 2000b, pp. 1-4, utilizzato in tre fasi tra la seconda metà del VI e i primi decenni del V secolo a.C. Si veda il dibattito tra COSTAMAGNA 1986, pp. 494-501 e GRECO 1986, pp. 548-549, che esprime perplessità sull'esistenza del *phrourion* in età tardo-arcaica, richiamandosi invece ad esperienze indigene, e infine le conclusioni in BRIZZI - COSTAMAGNA 2010, pp. 581-594.

<sup>56</sup> Si confronti MERCURI 2004, pp. 280-283.

<sup>57</sup> SESTIERI 1940, pp. 21-24; GUARDUCCI 1967, pp. 230-231 n. 9; ARENA 1989, p. 18 n. 23; JEFFERY 1990, p. 244, 248 n. 11.

<sup>58</sup> SPADEA 1987, p. 103.

<sup>59</sup> COSTAMAGNA 1999, pp. 83-90, per la descrizione dettagliata dell'oggetto e la proposta di identificazione con il paranuca di un elmo a calotta, un esemplare bronzeo del quale è pervenuto insieme alla lamina iscritta. CORDIANO 2006, p. 19, ritiene l'elmo con dedica parte di un bottino di guerra a seguito di uno scontro tra i Reggini e i confinanti Locresi.

<sup>60</sup> Per una panoramica sull'offerta votiva di armi, spoglie e altri oggetti di guerra nel mondo greco, si veda ROUSE 1976, pp. 95-118.

<sup>61</sup> Per il formulario delle dediche con nome della divinità al genitivo si veda LAZZARINI 1976, pp. 47-354, in particolare alle pp. 121-122 e gli esempi ai nn. 462-536.

<sup>62</sup> Si confronti ancora LAZZARINI 1976, pp. 76-77 e 250 n. 533.



derivante da una città è unicamente confrontabile, a mia conoscenza, con il caso di Thasos, dove il rinvenimento frammentario di un regolamento per il rituale di Eracle Thasio<sup>63</sup>, suffragato dai passi di Erodoto<sup>64</sup> e di Pausania<sup>65</sup> a proposito dell'Eracle Thasio collegato al Melqart di Tiro, ha aperto interessanti questioni sulla specifica caratterizzazione del culto di Eracle *heros-theos* nell'isola del nord-eggeo, dov'è peraltro notoriamente attestato anche a livello archeologico<sup>66</sup>. Dal punto di vista epigrafico, infine, l'epiteto «Reginu» trova confronto puntuale, soprattutto per l'uso del rho con appendice e del gamma lunato, con il termine «Recinon», nel senso «dei Reggini», inciso sul caduceo bronzo proveniente da Civita di Paternò, nel territorio della calcidese Katane, datato alla prima metà del V secolo a.C.<sup>67</sup>

La lamina iscritta proviene da un'area di terrazzi naturali affacciati sulla riva meridionale di un affluente del Metauros, che tra il VI ed il V secolo a.C. costituiva il confine settentrionale del territorio reggino, lungo uno dei percorsi terrestri aspromontani. Si tratta di un territorio in cui è stata registrata una certa continuità insediativa, a partire da una necropoli attestata dall'età del Bronzo finale sul pianoro di Torre Inferrata, forse riferibile ad un insediamento indigeno che, tuttavia, sembra esaurirsi nel corso del VI secolo a.C. in relazione alla presenza greca<sup>68</sup>. Il contesto di rinvenimento, ricostruito tramite dati d'archivio e attribuito agli scavi degli anni '30 in contrada Torre Inferrata, consisterebbe di un nucleo di reperti ceramici, di cui la maggior parte pertinente a sepolture a più riprese indagate nella zona: tra questi si distingue vasellame miniaturistico databile a fine VI - inizi V secolo a.C., per il quale è stata notata l'affinità, inoltre, con il materiale della stipe votiva Griso-Labocchetta di Reggio<sup>69</sup>.

Dal ritrovamento della dedica è stata dedotta la presenza, in quest'area liminale della *chora* reggina, di un'area di culto dedicata all'eroe. Frequentato a partire dalla fine del VI secolo a.C., secondo la datazione desumibile dalle ceramiche miniaturistiche, e localizzato presso la sorgente del Cattivello ubicata ai piedi del pianoro occupato dal sito indigeno, il santuario si configurerebbe quale strumento di

---

<sup>63</sup> IG 12 Suppl., 414, 234, proveniente dall'area dell'agorà e datato al 450 a.C. circa.

<sup>64</sup> Hdt., 2.44.

<sup>65</sup> Paus., 5.25.12.

<sup>66</sup> Si confrontino POUILLOUX 1974, pp. 305-316 (Eracle Thasio), con riferimenti bibliografici sull'argomento; GRANDJEAN - SALVIAT 2000, pp. 129-132 (Porta di Eracle e Dioniso) e 142-145 (Santuario di Eracle).

<sup>67</sup> Si veda CORDANO 1980-82, pp. 175-179.

<sup>68</sup> COSTAMAGNA 2000a, pp. 223-235: l'area è successivamente occupata, nel IV secolo a.C., da una necropoli riferibile alla popolazione italica dei Brettii; per i materiali metallici delle tombe italiche, scavate dal Sestieri nel 1944, vedi COSTAMAGNA 1999, pp. 96-109. Per i materiali delle sepolture protostoriche e per una sintesi dei dati sul Bronzo finale e sui pochi reperti dell'età del Ferro, riferibili al sito indigeno, si vedano PACCIARELLI 1999, pp. 35-80; PACCIARELLI 2005, pp. 25-39.

<sup>69</sup> Per la pubblicazione dei materiali, datati dalla fine del VI al corso del IV secolo a.C., e la ricostruzione del contesto di provenienza con l'attribuzione allo scavo Sestieri del 1939 (materiali con sigla a china C), si veda COSTAMAGNA 1999, pp. 81-96. Per i materiali delle sepolture di IV secolo a.C. scavate poi dal Sestieri nel 1944, si veda ancora COSTAMAGNA 1999, pp. 96-109.

strutturazione del confine del territorio coloniale calcidese<sup>70</sup>. In particolare, secondo l'ipotesi di L. Costamagna<sup>71</sup>, si tratterebbe di un'area sacra "di frontiera" fondata dai Reggini successivamente alla presa di Metauro da parte dei Locresi nella seconda metà del VI secolo a.C., dedicata ad Eracle quale difensore dei confini della *polis* e garante della sua identità, ma anche quale mediatore dello scambio con le popolazioni indigene stanziati nei pressi. In quest'ultima direzione procede anche la recente interpretazione di M.M. Sica<sup>72</sup>, che muove dall'inquadramento dell'area sacra di Castellace entro il contesto insediativo del Metauros. Questo risulta caratterizzato, infatti, sia dalla presenza di insediamenti e necropoli indigeni sui pianori contigui di Torre Inferrata e di Torre Cillea, posti in rapporto con i coloni reggini sebbene con modalità ancora poco chiare, sia dalla vicinanza del centro "greco-indigeno" di Metauro. L'analisi dei dati disponibili induce la studiosa a leggere il santuario di Eracle entro un ambito piuttosto «epicorio» che greco, in cui la dedica segnalerebbe una «avvenuta interazione culturale» ed un «processo di osmosi socio-economico-culturale», anziché essere finalizzata a marcare il confine del territorio reggino. Con ciò si accorderebbe, infine, il ruolo riconosciuto all'eroe non solo di mediatore tra culture diverse ma, soprattutto, di protettore dei commerci, che qui si intenderebbe in relazione con lo sfruttamento dei bacini salmastri posti a sud-est della colonia calcidese<sup>73</sup>.

La relazione diretta istituita tra il ritrovamento del documento epigrafico e la presenza di un santuario di Eracle, tuttavia, andrebbe indagata con maggiore cautela, soprattutto in mancanza di un contesto di provenienza archeologicamente affidabile. Non solo l'associazione con i pochi vasetti miniaturistici è solo ipotizzabile in base a vecchi dati d'archivio, genericamente concernenti un gruppo di materiali databili tra la fine del VI e il corso del IV secolo a.C. e in maggioranza pertinenti a sepolture, ma la loro provenienza da Torre Inferrata non può nemmeno essere assicurata<sup>74</sup>. Simili sporadici reperti non paiono presentabili, peraltro, a sostegno della citata proposta di situare la fondazione del santuario alla fine del VI secolo a.C.

---

<sup>70</sup> CORDIANO 1997b, pp. 1-9; COSTAMAGNA 2000a, pp. 228-232; CORDIANO 2006, pp. 15-20. Si confronti anche PARRA 2006, pp. 429-431.

<sup>71</sup> COSTAMAGNA 2000a, pp. 228-229: la fondazione del santuario alla fine del VI secolo a.C. sarebbe documentata dalle ceramiche miniaturistiche sopra menzionate.

<sup>72</sup> SICA 2007, pp. 21-31.

<sup>73</sup> Si vedano le conclusioni in SICA 2007, pp. 29-31.

<sup>74</sup> La stessa SICA 2005, pp. 49-58, avanza la possibilità che tali materiali provengano in realtà dal pianoro contiguo di Torre Cillea di Castellace, su cui recenti campagne di scavo hanno messo in luce, sotto l'abitato Brettio di IV - III secolo a.C., una fase di occupazione di difficile identificazione culturale, databile al VI-V a.C., insieme a materiale greco e greco-coloniale, tuttavia, databile già dal VII secolo a.C. Si confrontino ancora SICA 2007, pp. 21-31, e SICA 2008, pp. 435-453, con i risultati delle ultime indagini sul pianoro di Torre Cillea e bibliografia precedente.

Inoltre, sarebbe opportuno precisare meglio i caratteri formali e cultuali di tale ipotetico santuario, riconducendoli ad una generale distinzione sul piano metodologico già da altri ribadita<sup>75</sup>. Le capacità di interazione e scambio tra genti diverse, attribuite all'area di culto di Castellace, risulterebbero meglio appropriate per quei grandi santuari extraurbani posti al confine tra zona agricola e selvatica, quale segno "politico" di appropriazione del territorio qualificato dall'attività umana: essi assumono solitamente forme assai prestigiose e perciò adatte a favorire l'integrazione tra culture differenti. Diversa articolazione, certamente più modesta, sarebbe invece pertinente a questo piccolo luogo di culto, sito nello spazio indifferenziato della *eschatia*, quale punto di riferimento culturale e di aggregazione religiosa per gli *apoikoi* presenti nell'area più "selvaggia" del territorio coloniale, interessata da diversificata frequentazione etnico-culturale. In questo caso, la collocazione liminale del santuario, sito ai margini esterni del territorio a protezione del "passaggio", rivela una duplice valenza protettiva sia in senso religioso che militare, ancor più valorizzata dal ricorso alla figura di Eracle<sup>76</sup>.

Il radicamento di Eracle presso il confine settentrionale tra la *chora* reggina e quella locrese, in definitiva, sarebbe testimoniato sul piano letterario sia dal racconto diodoreo sul passaggio dell'eroe, molestato dalle cicale, lungo la costa tirrenica dell'Italia, sia dal proverbiale *apophthegma* delle cicale che cantano per terra, di probabile ambientazione locrese. Sul piano archeologico ed epigrafico, invece, la dedica ad Eracle Reggino rinvenuta a Castellace sembrerebbe riferirsi ad un culto dell'eroe già accreditato nella città calcidese, esplicitato dall'epiteto «Reggino» che pare alludere alla presenza di un Eracle "di Reggio". La figura dell'eroe avrebbe in tal senso costituito un riferimento per i cittadini sparsi nella *eschatia* coloniale<sup>77</sup>, nell'intento di ribadire l'appartenenza religiosa e "politica" alla propria città, anche nei confronti dei vicini *apoikoi* locresi di diversa matrice greca.

Riconosciamo dunque i segni della "sacralizzazione" che marcava la turbolenta frontiera tra la *chora* dei Reggini e quella dei Locresi attraverso il ricorso alla figura di Eracle, qui inteso nell'accezione dell' "eroe culturale" e del paradigma di forza civilizzatrice in un mondo altrimenti selvaggio, secondo la tradizione riconosciuto modello per la difesa del territorio sottoposto al *nomos* e per l'affermazione dell'identità "politica"<sup>78</sup>.

---

<sup>75</sup> VALLET 1967, pp. 67-142, in particolare 81-94; DE POLIGNAC 1991, pp. 45-94; GRECO 1997, pp. 261-272; OSANNA 1997, pp. 273-292; TORELLI 1997, p. 702; LOMBARDI 2000, pp. 79-87 in particolare; BEARZOT 2004, pp. 57-81, con altra bibliografia sull'argomento.

<sup>76</sup> Si confronti GIANGIULIO 1983, pp. 788-811 a proposito del culto di Eracle a Poggioreale nel territorio selinuntino.

<sup>77</sup> Sulla nozione di *eschatia* quale territorio non estraneo «alle dinamiche socio-politiche della vita collettiva», si veda GIANGIULIO 2000, pp. 333-361.

<sup>78</sup> Si confronti ovviamente GENTILI 2006, pp. 210-214 in particolare; GIANGIULIO 1983, pp. 785-845; BURKERT 1977, p. 283; GENTILI 1977, pp. 299-305.

### Efebia e culti di Eracle "alla frontiera"

Prendendo spunto dall'unicità della dedica ad Eracle Reggino, forse incisa su parte di una panoplia e proveniente da un'area segnata da conflittualità militare, soffermiamoci sul significato attribuibile alla presenza dello *heros-theos*<sup>79</sup> in questa zona liminale della *chora* di Reggio. La posizione marginale dei culti di Eracle, in generale, viene più volte ribadita da Pausania, che riferisce spesso della loro installazione sia in zone di frontiera di una *polis*, come a Tebe di Beozia<sup>80</sup>, o della sua *chora*, come in Messenia<sup>81</sup>, sia più specificatamente al confine tra due territori ben definiti, come quello tra Elide e Arcadia<sup>82</sup> o quello tra Elei e Achei<sup>83</sup>. In molti casi, inoltre, il culto di Eracle si trova spesso associato a quello di giovani figure maschili, eroiche, come il compagno d'avventure Iolao negli esempi di Agirio in Sicilia, documentato da Diodoro<sup>84</sup>, e di Tebe in Beozia, testimoniato da Pausania<sup>85</sup>. Per quanto riguarda Tebe, a Iolao ed Eracle erano dedicate le festività dette Eraclee o Iolee, che comprendevano la celebrazione di agoni ginnici, così come a Maratona e a Calcide d'Eubea, dove tali concorsi erano organizzati per ragazzi suddivisi in gruppi di età, come testimoniato dai versi di Pindaro<sup>86</sup>.

Inoltre, è ancora Pausania<sup>87</sup> a ricordarci che Eracle, insieme ad Ermes, era la divinità che presiedeva alle attività ginniche e pertanto era particolarmente onorato nelle palestre e nei ginnasi<sup>88</sup>. Lo stretto rapporto che legava Eracle al luogo del ginnasio è indubbiamente testimoniato dal celebre complesso del Cinosarge sull'Ilisso fuori le porte di Atene, già noto ad Erodoto<sup>89</sup> al tempo delle guerre persiane e definito da Plutarco<sup>90</sup> «un ginnasio fuori porta dedicato ad Eracle». Esso è ricordato, inoltre, da Pausania<sup>91</sup> per la presenza di un'area sacra ad Eracle, menzionata peraltro in diverse iscrizioni della

<sup>79</sup> Così in Pi., N. 3.23. Per i numerosi riferimenti alla doppia natura, umana e divina, di Eracle ed ai culti divini a questo tributati si vedano Paus., 1.15.3; 32.4 (Maratona); D.S., 4.24.1 (Agirio) e 39.1 (Atene); per Atene si confronti anche Isoc., 5.33. Per tali aspetti si vedano VERBANCK-PIÉRARD 1989, pp. 43-65; LÉVÊQUE - VERBANCK-PIÉRARD 1992, pp. 43-65.

<sup>80</sup> Paus., 9.11.4-7.

<sup>81</sup> Paus., 8.35.2.

<sup>82</sup> Paus., 6.21.3.

<sup>83</sup> Paus., 7.17.8.

<sup>84</sup> D.S., 4.24.1-7.

<sup>85</sup> Paus., 9.11.4-7.

<sup>86</sup> Pi., O. 7.84 (Tebe); 9.89 (Maratona), 99 (Tebe); N. 4.19-24. Secondo Arist., *Ath.* 54.7, le Eraclee avevano luogo ogni quattro anni.

<sup>87</sup> Paus., 4.32.1. Si confrontino poi Paus., 1.30.2, per gli altari di Ermes e di Eracle al ginnasio dell'Accademia ad Atene, e *Schol. Aeschin.*, 1.10, per i *naiskaria* di Ermes ed Eracle innalzati nelle cappelle delle palestre ateniesi nel IV secolo a.C.

<sup>88</sup> Per i culti di Eracle in associazione ai luoghi dell'esercizio della gioventù, si vedano JOURDAIN-ANNEQUIN 1986, pp. 284-298; per Eracle e i rituali iniziatici, JOURDAIN-ANNEQUIN 1989, pp. 355-424, e in particolare per i rituali di Agirio: JOURDAIN-ANNEQUIN 1992, pp. 121-141; GIANGIULIO 1983, pp. 833-845.

<sup>89</sup> Hdt., 5.63.4; 6.116.

<sup>90</sup> Plu., *Them.* 1.3. Si confronti pure D., 23.213, sul Cinosarge come luogo di riunione dei *nothous*, i figli di sangue misto. Si veda PRIVITERA 2002, pp. 51-65.

<sup>91</sup> Paus., 1.19.3. Si confronti Hsch., s.v. Μηλων Ηρωαλής, per il santuario di Melite, in cui gli efebi che frequentavano il vicino ginnasio dedicavano offerte particolari all'eroe. Si confrontino poi St.Byz., s.v. Εχελιδαι; Poll., 4.105; Hsch., s.v. Τετρακωμος, per l'*Herakleion* del *Tetrakomos*, in cui avevano luogo alcuni agoni ginnici delle Panatenee.

seconda metà del V secolo a.C.<sup>92</sup>, e di altari dedicati a Ebe ed Alcmena e al compagno Iolao, riproponendo uno schema cultuale non dissimile da quello tratteggiato da Diodoro per Agirio. In ambito spartano, invece, il legame tra l'eroe e il luogo dell'esercizio ginnico dei giovani affiora, tra le parole del periegeta, in due differenti contesti. Nel primo caso<sup>93</sup>, apprendiamo che uno dei due ingressi all'isoletta di Platanistas, dove i giovani spartani s'incontravano per combattere, era marcato da una statua di Eracle, mentre l'altro da un ritratto di Licurgo. Nel secondo<sup>94</sup>, viene ricordato che nei pressi del *Dromos*, il luogo in cui i ragazzi praticavano la corsa, al cospetto di un'antica statua di Eracle i fanciulli sancivano il loro passaggio all'età adulta tramite sacrifici offerti all'eroe. La pratica menzionata da Pausania richiama il dettagliato brano diodoreo<sup>95</sup>, già ricordato, sul culto di Eracle e Iolao (e Gerione) nella città natale dello storico e, soprattutto, sui rituali ad essi offerti dai giovani nel momento di transizione all'età adulta. Non meno indicativo è il ginnasio di Sicione descritto da Pausania<sup>96</sup>, il cui ingresso è preceduto da una sequenza di raffigurazioni di Eracle, tra cui una in bronzo opera di Lisippo e l'altra in pietra creata da Skopas, al termine della quale il periegeta giunge dall'agorà all'area significativamente denominata Paidize, contraddistinta da uno *hieron Herakleous*, luogo di celebrazione delle feste Herakleia consacrate alla natura divina dell'eroe.

Recuperando in una visione d'insieme i tratti peculiari dell'eroe, contraddistinti, da un lato, dal rapporto con i fanciulli e con gli agoni ginnici e, dall'altro, dal legame con la figura giovanile di Iolao e con i riti a questo riferiti, è possibile delineare con chiarezza la natura di un Eracle strettamente connesso alle pratiche di passaggio e, in una parola, al mondo rituale dell'efebia<sup>97</sup>. In tale ottica, acquista nuova luce il senso della "marginalità" dei culti eraclei, in riferimento a quelle pratiche solitamente "confinare" alle sfere liminali e di transizione delle strutture sociali e, di conseguenza, spesso collocate all'esterno dei limiti geografici della città.

Intesa come un percorso educativo, soprattutto di iniziazione militare e di preparazione ginnica, che accompagnava i giovani nel passaggio dall'età adolescenziale a quella adulta e nell'ingresso ufficiale entro la società dei cittadini con pieni diritti, l'istituzione dell'*ephebia* è pratica intrinsecamente connaturata alla cultura greca e pertanto ampiamente attestata in tutto il mondo ellenico, da Oriente ad

---

<sup>92</sup> IG I<sup>3</sup> 369, 69, 87, del 426/423 a.C., dall'Acropoli di Atene; IG I<sup>3</sup> 383, 53-54, del 429 a.C., dal Partenone; si confrontino anche IG I<sup>3</sup> 134, 4-5, del 440-415 a.C., dall'Acropoli di Atene e IG I<sup>3</sup> 257, 8-9, del 440-430 a.C., dalle pendici est dell'Acropoli, quali possibili riferimenti all'*Herakleion* del Cinosarge. Si veda DELORME 1960, p. 338.

<sup>93</sup> Paus., 3.14.8-10.

<sup>94</sup> Paus., 3.14.6.

<sup>95</sup> D.S., 4.24.1. Sull'argomento si veda JOURDAIN-ANNEQUIN 1992, pp. 128-141.

<sup>96</sup> Paus., 2.9.8-10.1.

<sup>97</sup> Si veda ancora JOURDAIN-ANNEQUIN 1986, pp. 307-331, per l'indagine sul rapporto tra il valore iniziatico delle imprese di Eracle e l'esperienza "marginale" della caccia solitaria degli efebi nell'*eschatia*.

Occidente<sup>98</sup>. A parte Atene, dov'è nota a partire soprattutto dal IV secolo a.C., e forse Eretria, non possediamo una documentazione dettagliata che possa fare luce sulla natura complessa e sulla genesi dell'istituto efebico prima dell'età ellenistica, se non come riferimenti generici ai rituali di passaggio di gruppi di giovani al mondo adulto<sup>99</sup>. Numerose testimonianze letterarie ed epigrafiche, inoltre, documentano come uno dei momenti fondamentali del percorso formativo degli *epheboi* fosse costituito da un periodo di 'servizio militare' espletato nelle aree liminali della *chora* cittadina, a presidio dei confini e dei centri fortificati<sup>100</sup>.

A questo proposito, è nota la testimonianza dell'oratore Eschine<sup>101</sup>, che in merito al proprio periodo di efebìa, intorno al 370 a.C., racconta di aver prestato servizio per due anni come «peripolos di questo territorio», dove il termine *peripolos* è interpretabile come «colui che gira attorno», quasi una sorta di esploratore. Lo stesso concetto è ripreso da Aristotele<sup>102</sup>, a proposito dei due anni di guarnigione durante i quali gli efebi «girano per la campagna e alloggiano nelle fortezze...portando la clamide», e da Platone<sup>103</sup>, il quale, a imitazione dell'istituzione efebica, descrive i compiti degli *agronomoi* che operano intorno alla città nelle regioni di frontiera. Ma è già Tucidide<sup>104</sup> ad attestare la pratica dei *peripoloi*, a proposito dei giovani ateniesi che nel 425 a.C. parteciparono ad un'imboscata presso Nisea, al confine tra Attica e Megaride. A *peripoloi* e *neaniskoi*, infatti, era affidato il sistema di sorveglianza delle frontiere in Attica, mediante l'installazione di guarnigioni di efebi<sup>105</sup>, come quella nota su base epigrafica ad Eleusi<sup>106</sup>. Con l'impiego di tali termini, in definitiva, viene ribadita la condizione di marginalità, per

<sup>98</sup> Si confronti MORETTI 1977, pp. 469-499. Per l'istruzione scolastica, che prevedeva soprattutto educazione ginnica e musicale, nel percorso dei fanciulli verso l'età adulta, si vedano NILSSON 1973, pp. 31-42 e 43-75; CAMBIANO 1991, pp. 87-120. Per la preparazione militare, in breve: GARLAN 1985, pp. 261-265. Per la documentazione letteraria ed epigrafica in Occidente, e in particolare a Reggio, sull'istituzione della ginnasiarchia, che sovrintendeva alle attività educative dei giovani durante il periodo efebico e curava l'addestramento delle nuove leve militari a presidio delle aree marginali della *chora*, si veda CORDIANO 1997a, pp. 37-91. Sul ruolo del *gymnasiarchos*, corrispondente all'ateniese *kosmetes* nella direzione dell'istituto efebico di ambiente attico (si confronti Arist., *Ath.* 42), e per l'attestazione della magistratura nel mondo greco a partire da età tardo-classica, si vedano OEHLER 1912, pp. 1969-2004; NILSSON 1973, pp. 75-79.

<sup>99</sup> Per un'analisi sulla cronologia e le modalità della genesi dell'efebìa nel mondo greco si veda CHANKOWSKI 2010, p. 45 ss., e pp. 214-215 per la questione dell'istituzione dell'efebìa in Sicilia attribuita a Ierone II, secondo quanto discusso da CORDIANO 1997a, *passim*.

<sup>100</sup> Si confronti DAVERIO ROCCHI 1988, pp. 85-91.

<sup>101</sup> Aeschin., 2.167.

<sup>102</sup> Arist., *Ath.* 42.4-5.

<sup>103</sup> Pl., *Leg.* 6.760 B.

<sup>104</sup> Th., 4.67.2; si confronti anche 8.92.2. Per la ricorrenza completa del termine "*peripolos*" nelle fonti letterarie ed epigrafiche in riferimento al pattugliamento dei territori e alla guarnigione dei *phrouria*, si veda HOMMEL 1937, pp. 852-856.

<sup>105</sup> Si veda PÉLÉKIDIS 1962, pp. 35-49, per le attestazioni letterarie ed epigrafiche, soprattutto della seconda metà del IV secolo a.C., sui *peripoloi* in Attica. Si confronti poi DAVERIO ROCCHI 1994, pp. 107-110, sulla funzione militare della frontiera.

<sup>106</sup> IG II<sup>2</sup> 1156, del 334 a.C. da Eleusi: vedi REINMUTH 1971, n. 2. Si confronti anche IG II<sup>2</sup> 1028, 22, 85, un decreto del I secolo a.C. in onore degli efebi per la loro vigilanza su «τὰ προὔρια καὶ τὰ ὄρια τῆς Ἀττικῆς».

quanto provvisoria, degli efebi, intesi come giovani soldati che, armati alla leggera<sup>107</sup>, presidiavano effettivamente i luoghi fortificati posti ai confini della città, occupando *phrouria* e territori di frontiera<sup>108</sup>.

Pratiche del tutto simili possiamo immaginare negli ambienti greci d'Occidente, almeno a partire dall'età classica. In contesto magno-greco, in particolare, piuttosto significativo per l'indagine sulla nostra dedica appare il confronto con la proposta d'interpretazione di un'iscrizione retrograda in alfabeto acheo, incisa su un frammento di *pitbos*: «καταπυ[ων]». Datata alla fine del VI - inizi del V secolo a.C., essa proviene dal sito indigeno ellenizzato di Pisticci, già interessato dal contatto con i coloni di Metaponto per il controllo del territorio. Il graffito, segno della presenza greca a Pisticci verosimilmente di matrice metapontina, rimandando al significato di «rapporto sessuale contro-natura», sembra richiamare un contesto efebico di giovani militari mandati a servire come *peripoloi* nei territori di confine<sup>109</sup>. Essa si rivela, a mio avviso, non solo un chiaro indizio della presenza degli efebi nei territori liminali della colonia achea sin da età tardo-arcaica ma, soprattutto, un segno concreto delle loro attività, amorose, militari o culturali che fossero, in riferimento alla loro condizione spazio-temporale di marginalità: un vero percorso iniziatico, in vista del loro re-inserimento in società, di cui facevano parte le esperienze militari nella *chora* così come le pratiche pederastiche e omosessuali.

Aristotele<sup>110</sup> ricorda, infatti, che durante i due anni di servizio gli *epheboi* conducevano una vita «appartata», che contraddistingueva il periodo della transizione fra l'adolescenza e l'età adulta verso il definitivo inserimento nella vita sociale, sancito dal matrimonio e dall'ingresso nei ranghi militari<sup>111</sup>. La condizione di ambigua liminalità degli efebi, in un'età assimilata sia allo stato "di natura" che a quello della cultura, com'è stato osservato da P. Vidal-Naquet<sup>112</sup>, rispecchiava una posizione ugualmente marginale, sia in senso geografico che politico, rispetto alla città, della quale facevano parte pur restandone per il momento sostanzialmente esclusi. Tale *status* di emarginazione, sia reale che simbolica, appare esemplificato dal testo del celebre giuramento degli efebi, in cui i giovani soldati invocano come loro testimoni i cippi di confine che dividono la città dai territori confinanti, insieme agli elementi naturali delle terre coltivate:

<sup>107</sup> Si confronti X., *Vect.* 4.52, che usa il verbo «πελάζω» al posto di «οπλίτew» e Arist., *Ath.* 42.5: «χλαμύδας ἔχωντες».

<sup>108</sup> Per tali aspetti si veda VIDAL-NAQUET 2006, pp. 126-128.

<sup>109</sup> TAGLIENTE - LOMBARDO 1985, pp. 284-307.

<sup>110</sup> Arist., *Ath.* 42.5: gli efebi «non possono citare né essere citati in alcuna causa, se non per questioni relative ad un'eredità e ad un'ereditiera, o per prendere un sacerdozio di famiglia». Sul rapporto tra l'istituzionalizzazione dell'efebia nell'Atene di Licurgo intorno al 334/3 a.C., documentata da Harp., *s.v.* Επικράτης e illustrata dall'*Athēnaion Politeia*, e le origini dell'istituzione efebica come pratica antica, almeno a partire dalle Guerre Persiane, si vedano VIDAL-NAQUET 1989, pp. 396-398 in particolare, e VIDAL-NAQUET 2006, pp. 103-124 e 125-146.

<sup>111</sup> Si confrontino GARLAN 1991, pp. 55-86, e CAMBIANO 1991, pp. 87-120, sulla *agoge* spartana, che si concludeva con gli ultimi due anni di *krypteia*, e sui due anni dell'efebia ateniese.

<sup>112</sup> VIDAL-NAQUET 2006, pp. 125-128: pur essendo già iscritti al registro dei demi, essi non partecipavano ancora alle assemblee né alla vita politica, vivendo una sorta di segregazione preliminare all'inserimento nella comunità cittadina. Si confronti GARLAN 1991, pp. 73-75.

«Chiamo a testimoni di questo giuramento gli dèi, Aglauro, Hestia, Enyo, Enyalios, Ares e Atena Areia, Zeus, Thallo, Auxo, Hegemonos, Eracle, i confini della patria, le messi, gli orzi, le vigne, gli olivi e gli alberi di fico»<sup>113</sup>. In queste ultime righe, com'è stato notato da G. Daux<sup>114</sup>, i campi coltivati e i terreni di frontiera, su cui si scaglia il nemico, costituiscono parte integrante del suolo civilizzato dell'Attica, sul quale i giovani soldati estenderanno la loro sorveglianza. Un concetto assai simile esprime il documento ellenistico che conserva il testo d'età arcaica di un giuramento civico riferito ai novelli efebi di Drero<sup>115</sup>. Questi ultimi, nel quadro di una sorta di prova iniziatica, dopo aver combattuto alla frontiera contro i vicini Milati durante la luna nuova e dopo aver riportato una vittoria contro i giovani membri della *agela*, dovranno piantare e sorvegliare gli alberi di ulivo, i quali, secondo un'autorevole interpretazione<sup>116</sup>, simboleggiano l'integrazione dei giovani nello spazio coltivato della città.

Altrettanto indicativa, a questo proposito, risulta l'ambientazione del mito eziologico delle Apaturie, la festa delle fratrie durante la quale i padri iscrivevano i fanciulli al compimento del sedicesimo anno, raggiunta la pubertà fisiologica<sup>117</sup>. Il mito racconta, infatti, del duello avvenuto in territorio di frontiera, nell'*eschatia* tra l'Attica e la Beozia per il possesso delle zone confinarie, fra il re dei Beoti Xantho e l'ateniese Melanto, padre dell'ultimo re di Atene<sup>118</sup>. Significativa si rivela l'indagine sul rapporto tra il mito e le Apaturie, in relazione al percorso di iniziazione del giovane efebo, manifestato anche attraverso la caccia, fino alla sua aggregazione finale nel gruppo sociale, rappresentato dal mondo delle fratrie<sup>119</sup>. Nell'ambito di tale momento formativo e di transizione, fortemente segnato dai riti di passaggio, si mostra di grande interesse, per il nostro argomento, la ricerca da parte del giovane efebo di una propria identità, che si manifesta infine, a livello sociale, con l'appartenenza piena alla cittadinanza e a i suoi diritti e con la conquista dello *status* di oplita.

<sup>113</sup> Per il testo del giuramento, conservato su base epigrafica nella cosiddetta Stele di Acarne, della metà del IV secolo a.C., si vedano ROBERT 1938, pp. 296-316; DAUX 1971, pp. 370-383; SIEWERT 1977, pp. 102-111. Si confronti PÉLÉKIDIS 1962, pp. 113, 119-120. A livello letterario, alcune versioni e parafrasi del giuramento, prestato nel santuario di Aglauro, diversificate rispetto all'iscrizione e mancanti delle ultime righe, sono tramandate da Poll., 8.105; Stob., 4.1.48; Lycurg., *Leoc.* 76-77; Plu., *Alc.* 15.7-8; Cic., *Rep.* 3.9.

<sup>114</sup> DAUX 1971, p. 382.

<sup>115</sup> VAN EFFENTERRE 1994, pp. 198-201 n. 48.

<sup>116</sup> DETIENNE 1973, pp. 305-306. Si confronti BRELICH 1961, pp. 60-73.

<sup>117</sup> Per la grande festa di tradizione ionica (Hdt., 1.147), celebrata ad Atene nel mese di Pyanopsion e comprendente al terzo giorno la *koureotis*, il taglio della capigliatura dei giovani efebi, si vedano DEUBNER 1932, pp. 232-234; PARKE 1977, pp. 88-92.

<sup>118</sup> Per le fonti che riportano il duello leggendario e per i motivi eziologici del racconto vedi BRELICH 1961, pp. 53-59. Si vedano poi VIDAL-NAQUET 2006, pp. 128-146, e in particolare 130-133, che sottolinea l'ambientazione in area di confine e la dominante nera, discutendo brevemente le interpretazioni prodotte sul mito. Si confronti pure GIANGIULIO 2000, pp. 339-341, che si sofferma sulla «drammatizzazione simbolica» dell'*eschatia* come alterità rispetto alla vita comunitaria e civile.

<sup>119</sup> Si confronti VIDAL-NAQUET 2006, pp. 145-146: le conclusioni portano lo studioso a leggere nell'efebo un erede del «cacciatore nero», inteso come un giovane suscettibile di fallimento, la cui condizione viene drammatizzata in modo simbolico mediante i riti di passaggio. Per il rapporto tra le guerre «rituali» fra città confinanti e i riti d'iniziazione dei giovani greci, vedi pure le conclusioni di BRELICH 1961, pp. 74-84.



Alle attività di guarnigione dei demi e di servizio di pattugliamento nelle campagne, dunque, si affiancavano anche pratiche rituali come i sacrifici officiati alle frontiere in onore degli «dèi dell'Attica»<sup>120</sup>. Diversi studi hanno messo in luce, infatti, come il mondo dell'efebia gravitasse intorno ad un fitto patrimonio di tradizioni culturali e pratiche rituali legate a figure mitiche e a divinità strettamente connesse con la sfera giovanile e con la ritualità di passaggio, comprendenti festività e cerimonie religiose, consacrazioni e dediche votive, come testimonia la ricca documentazione epigrafica nota soprattutto a partire da età ellenistica<sup>121</sup>. Alcune tra le principali festività che vedevano protagonisti gli efebi onorano divinità maggiori, quali Dioniso per le Apaturie<sup>122</sup> e Atena per le Oscoforie<sup>123</sup>, presentando quale caratteristica comune, come è stato detto, la marginalità dell'ambientazione mitica della festa, posta in località 'di frontiera' del mondo greco<sup>124</sup>. In particolare, inoltre, in occasione delle Oinisteria, che precedevano l'offerta del *kourion*, durante le Apaturie, gli efebi offrivano libagioni di vino ad Eracle<sup>125</sup>. Lo *heros-theos* compare poi, come già ricordato, insieme agli dèi della guerra, le Ore e le Charites, tra i testimoni invocati dagli efebi ateniesi nel loro giuramento.

### «Herakleos Reginu»: una dedica efebica?

Si prospetta dunque un'ipotesi interpretativa per la dedica di un oggetto in bronzo, forse di ambito guerriero, indirizzata ad Eracle Reggino, proveniente da un'area di frontiera della *chora* di Reggio interessata da continui scontri con la limitrofa Locri per il controllo sul territorio. Essa potrebbe essere legata, in conclusione, all'attività militare degli efebi della *polis* calcidese, mandati dalla città a svolgere servizio di leva nel territorio e a presidiare la *chora*. L'*heros-theos* beotico avrebbe costituito, infatti, un punto di riferimento mitico e culturale per i giovani reggini durante il loro periodo di iniziazione militare nelle terre confinarie, in vista della loro integrazione definitiva nel *corpus* dei cittadini con pieni diritti<sup>126</sup>.

Si comprende a pieno entro tale contesto storico-culturale la presenza di Eracle, anzi di un Eracle Reggino, contraddistinto quindi dall'appartenenza geografico-culturale alla città dello Stretto e forse da caratteristiche peculiari evidentemente ben note al dedicante. Nella figura dell'eroe si riconosceva il garante "ufficiale" dell'identità *politica* della colonia calcidese all'interno del suo territorio, ribadita in un'area periferica sottoposta al conflitto con i confinanti Locresi. La proposta di localizzazione

<sup>120</sup> REINMUTH 1954, p. 288, V, l. 24, del 128 a.C.: si confronti PÉLÉKIDIS 1962, pp. 270-272.

<sup>121</sup> Sulla partecipazione degli efebi alla vita religiosa ed agonistica della città, comprendente soprattutto festività per Artemide Agrotera, Demetra e Kore, Dioniso e per il culto di Teseo, si vedano ancora PÉLÉKIDIS 1962, pp. 211-256; NILSSON 1973, pp. 31-36, 84-98. Per i numerosi aspetti rituali, con riferimenti bibliografici, rimando a VIDAL-NAQUET 2006, pp. 125-146.

<sup>122</sup> Pl., *Euthd.* 302 d; Schol. Ar., *Ach.* 146: si confronti GRAF 1996, pp. 825-826; PARKE 1977, pp. 88-92.

<sup>123</sup> Plu., *Thes.* 22; Procl., *Cbr.* 87-92: si confronti WALDNER 2000, pp. 81-82.

<sup>124</sup> Per tale aspetto di Apaturie e Oscoforie, si veda VIDAL-NAQUET 2006, pp. 129-140, con riferimento agli studi precedenti.

<sup>125</sup> Poll., 3.52 e 6.22; Hsch., s.v. οἰνιστήρια; Phot., s.v. οἰνιστήρια. Si veda ZIEHEN 1937, pp. 2229-2230; si confronti DEUBNER 1932, p. 233.

<sup>126</sup> Sull'*heros-theos*, «prototipo dell'eroe», pure in rapporto con l'iniziazione dei giovani, si vedano le pagine dedicate da BRELICH 1978, pp. 124-129, 193-197, 362-365 e *passim*.

dell'episodio delle cicale presso il confine settentrionale tra la *chora* di Reggio e quella di Locri, lungo il versante tirrenico, in definitiva, potrebbe restituire un quadro coerente del conflitto "culturale" attestato in quest'area di frontiera, dove l'antico elemento euboico di Reggio e di Metauro si scontrava con la pressione locrese. Nella dedica efebica all'Eracle Reggino, dunque, si potrebbe cogliere un riferimento all'identità culturale dell'eroe, una sorta di Eracle "dei Calcidesi"<sup>127</sup>, rivendicata dalla *apoikia* reggina nei confronti delle pretese espansionistiche dei Locresi.

Purtroppo non possediamo dati sulla presenza di Eracle a Reggio che possano illuminarci sulle valenze specifiche del suo culto, esplicitate dall'epiteto «Reggino». L'unica testimonianza diretta risale, infatti, alla già citata tradizione sull'attraversamento dello Stretto con la mandria di Gerione<sup>128</sup>, che pone sul piano mitico la valenza già fortemente "sacrale" del passaggio "impervio" del *portbmos*<sup>129</sup>, e da cui Apollodoro<sup>130</sup>, narrando del toro che si era gettato in acqua, fa derivare il nome della città. Anche per la dirimpettaia calcidese Zankle, con cui Reggio condivideva un comune patrimonio mitico-culturale<sup>131</sup>, oltre che un progetto politico-commerciale<sup>132</sup>, l'unica attestazione riguarda l'istituzione del santuario «fuori le mura» di Eracle detto Manticlo, dal nome del fondatore figlio dell'indovino messenico Teoclo, ricordata da Pausania<sup>133</sup> in connessione all'arrivo dei Messeni in città e, quindi, a nuove esigenze di identità religiosa.

Rimane per il momento oscura, infine, l'identificazione del santuario al quale attribuire la dedica, per quanto riguarda sia l'ubicazione topografica nei pressi della sorgente ai piedi del pianoro occupato dal sito indigeno, sia la definizione cronologica del periodo di frequentazione, sia, infine, la sua articolazione formale e soprattutto culturale. Non è superfluo chiedersi, inoltre, se il rinvenimento sporadico di tale dedica possa costituire documentazione a sostegno dell'esistenza di un'area sacra «di frontiera», alla quale attribuire l'intestazione ad Eracle sulla base di dati comunque insufficienti. L'ipotetico santuario assumerebbe le forme di un modesto luogo di culto ubicato nello spazio indeterminato e di frequentazione mista dell'*eschatia* reggina. Esso si inserirebbe all'interno di un territorio strategico e con diversa occupazione, già interessato da un insediamento e da una necropoli di cultura indigena, presumibilmente in contatto con i coloni greci sebbene con forme ancora da

<sup>127</sup> Si confronti BONNET 2008, pp. 351-352, per un'interpretazione dell'Eracle Reggino come "*archegetes*" dei Calcidesi. Su «Eracle Calcidese» si confronti pure BAYET 1926, pp. 40-46. Si tratta di una tematica a me molto cara sulla quale mi riprometto di lavorare.

<sup>128</sup> Per inseguire una giovinca sfuggita: Hellanic., *FGrHist* 4 F 111; afferrato alle corna di un toro: D.S., 4.22.6; D.H., 1.35.2; al ritorno dal periplo della Sicilia: D.S., 4.24.7.

<sup>129</sup> CAMASSA 2000, pp. 83-97; CAMASSA 1996, pp. 273-279; GIANGIULIO 1996, pp. 251-271.

<sup>130</sup> Apollod., 2.5.10: il nome «*Ῥήγιον*» dal verbo «*ἀπορρήγνυμι*».

<sup>131</sup> Si confronti brevemente CONSOLI 2009, pp. 131-151, con bibliografia sull'argomento.

<sup>132</sup> Si confronti tra i primi VALLET 1981, pp. 110-126, in relazione alla posizione delle due colonie nell'ambito del commercio con l'area tirrenica e con quella di colonizzazione focea.

<sup>133</sup> Paus., 4.23.10.

chiarire<sup>134</sup>, e attraversato da importanti percorsi terrestri tra la costa e l'entroterra e dal fondamentale asse fluviale del Metauros. Come abbiamo visto, infine, proprio tale fiume costituiva, almeno nel corso del VI secolo a.C., la linea d'arresto dell'espansione locrese sui territori reggini, come attestano non solo la documentazione archeologica ma anche le tradizioni letterarie sul passaggio di Eracle, sul canto delle cicale e sull'allegoria del «δεῖνδροτομέω». Il santuario sembrerebbe quindi configurarsi quale strumento di strutturazione della *chora* reggina più remota e quale luogo di aggregazione per i coloni che la frequentavano, tra i quali è verosimile immaginare quei giovani *peripoloi* di stanza nelle guarnigioni fortificate.

D'altro canto, a prescindere dall'esistenza del santuario che rimane, in mancanza di ulteriori dati archeologici, pur sempre ipotetica, l'iscrizione ad Eracle *Reggino* potrebbe trovare comunque una spiegazione. Essa s'inserirebbe, in conclusione, entro un contesto efebico e di iniziazione militare giovanile, anche quale dedica isolata scaturita da pratiche culturali rivolte all'eroe beotico che, come sembra suggerire la tradizione diodorea sull'episodio delle cicale al confine reggino, conosceva già un profondo radicamento nelle terre della colonia calcidese.

Valentina Consoli  
[valentinaconsoli@hotmail.com](mailto:valentinaconsoli@hotmail.com)

---

<sup>134</sup> Ci si riferisce ai siti recentemente indagati a Torre Inferrata e a Torre Cillea di Castellace sopra menzionati: SICA 2008, pp. 435-453; SICA 2007, pp. 21-31; SICA 2005, pp. 49-58.

## Abbreviazioni bibliografiche

AMERIO 1991

M.L. Amerio, *Una leggenda locrese in Timeo di Tauromenio*, in "Sileno" 17 (1991), pp. 101-109.

ANELLO 2008

P. Anello, *Eracle eroe culturale tra Iberia e Sikelia*, in P. Anello - J. Martínez-Pinna (eds.), *Relaciones interculturales en el Mediterráneo antiguo: Sicilia e Iberia*, Malaga 2008, pp. 9-42.

ANTONELLI 1995

L. Antonelli, *Sulle navi degli Eubei (immaginario mitico e traffici di età arcaica)*, in *Hesperia 5. Studi sulla Grecità d'Occidente*, Roma 1995, pp. 11-24.

ARENA 1989

R. Arena, *La documentazione epigrafica antica delle colonie greche della Magna Grecia*, in "Annali della Scuola normale superiore di Pisa" 19, 1, s. 3 (1989), pp. 15-48.

BAYET 1926

J. Bayet, *Les origines de l'Hercule romain*, Paris 1926.

BEARZOT 2004

C. Bearzot, *I santuari e le loro funzioni*, in M. Antico Gallina (a cura di), *I Greci. Il sacro e il quotidiano*, Cinisello Balsamo 2004, pp. 57-81.

BERLINZANI 2002

F. Berlinzani, *Leggende musicali e dinamiche territoriali: Reggio e Locri nel VI secolo*, in L. Moscati (a cura di), *Identità e prassi storica nel Mediterraneo greco*, Milano 2002, pp. 23-32.

BONNET 2008

C. Bonnet 2008, *Le tradizioni eraclee nella Calabria tirrenica*, in *La Calabria tirrenica* 2008, pp. 343-352.

BRELICH 1961

A. Brelich, *Guerre, agoni e culti nella Grecia arcaica*, Bonn 1961.

BRELICH 1978

A. Brelich, *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Roma 1978.

BRILLANTE 1991

M. Brillante, *Studi sulla rappresentazione del sogno nella Grecia antica*, Palermo 1991.

BRIZZI - COSTAMAGNA 2010

M. Brizzi - L. Costamagna, *Il sito fortificato di Serra di Tavola (Aspromonte)*, in H. Tréziny (éd.), *Grecs et indigènes de la Catalogne à la Mer Noir*, Actes des rencontres du programme européen Ramses<sup>2</sup> (2006-2008), Aix-en-Provence 2010, pp. 581-594.

BURKERT 1977

W. Burkert, *Le mythe de Géryon. Perspectives préhistoriques et tradition rituelle*, in *Il mito greco* 1977, pp. 273-283.

CALABRIA 2000

C. Calabria, *Le fatiche di Eracle nella ceramica calcidese*, in "Rendiconto della reale Accademia di archeologia lettere e belle arti" 69 (2000), pp. 49-94.

CAMASSA 1996

G. Camassa, *Divinità, eroi e creature del mare*, in *La Magna Grecia e il mare* 1996, pp. 273-279.

CAMASSA 2000

G. Camassa, *Per una storia dei culti nell'area dello Stretto*, in *Nel cuore del Mediterraneo* 2000, pp. 83-97.

CAMBIANO 1991

G. Cambiano, *Diventare uomo*, in *L'uomo greco* 1991, pp. 87-120.

CHANKOWSKI 2010

A.S. Chankowski, *L'Éphébie hellénistique: Étude d'une institution civique dans les cités grecques des îles de la Mer Égée et de l'Asie Mineure*, Paris 2010 (Culture e cité, 4).

Confini e frontiera 1997

*Confini e frontiera nella Grecità d'Occidente*, Atti del 37 Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 1997.

CONSOLI 2009

V. Consoli, *L'adozione del sistema euboico-attico nelle colonie calcidesi di Sicilia: aspetti mitici e culturali alla luce dei nuovi tipi monetali*, in F. Camia - S. Privitera (a cura di), *Obeloi. Contatti, scambi e valori nel Mediterraneo antico. Studi offerti a Nicola Parise*, Fondazione Paestum, Paestum - Atene 2009 (*Tekmeria* 11), pp. 131-151.

CORDANO 1980-82

F. Cordano, *Chi erano gli "amici" dei Reggini in Sicilia?*, in "Atti e Memorie della Società Magna Grecia" 21-23 (1980-82), pp. 175-179.

CORDIANO 1995

G. Cordiano, *Espansione territoriale e politica colonizzatrice a Reggio e Locri fra VI-V secolo a.C.*, in "Kokalos" 41 (1995), pp. 79-121.

CORDIANO 1997a

G. Cordiano, *La ginnasiarchia nelle "poleis" dell'occidente mediterraneo antico*, Pisa 1997.

CORDIANO 1997b

G. Cordiano, *L'espansione territoriale di una polis in ambito coloniale: aspetti e problematiche generali alla luce del caso di Rhegion*, in "Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Siena" 18 (1997), pp. 1-16.

CORDIANO 2004

G. Cordiano, *Assetti e sviluppi storici dell'area liminare reggino-locrese lungo il fiume Halex dal VI fino alla metà del IV a.C.*, in G. Cordiano - S. Accardo (a cura di), *Ricerche storico-topografiche sulle aree confinarie dell'antica chora di Rhegion*, Pisa 2004, pp. 65-89.

CORDIANO 2006

G. Cordiano, *Il VI secolo a.C. lungo le due sponde del Metauros: tra sfortunate neofondazioni coloniali e luoghi di culto liminari*, in G. Cordiano - S. Accardo - C. Isola - A. Broggi (a cura di), *Nuove ricerche storico-topografiche sulle aree confinarie dell'antica chora di Rhegion*, Pisa 2006, pp. 15-51.

COSTAMAGNA 2000a

L. Costamagna, *Il territorio di Reggio*, in *Nel cuore del Mediterraneo* 2000, pp. 223-253.

COSTAMAGNA 2000b

L. Costamagna, *Tra Rhegion e Lokroi Epizephyrioi: nuovi dati archeologici sul confine ionico*, in "Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Siena" 21 (2000), pp. 1-17.

COSTAMAGNA 1999

L. Costamagna, *Castellace: i rinvenimenti di età storica*, in *Oppido Mamertina* 1999, pp. 81-125.

COSTAMAGNA 1986

L. Costamagna, *Il territorio di Rhegion: problemi di topografia*, in *Lo Stretto crocevia* 1986, pp. 475-512.

D'AGOSTINO 1995

B. D'Agostino, *Eracle e Gerione: la struttura del mito e la storia*, in "AION" n.s. 2 (1995), pp. 7-13.

DAVERIO ROCCHI 1988

G. Daverio Rocchi, *Frontiera e confini nella Grecia antica*, Roma 1988.

DAVERIO ROCCHI 1994

G. Daverio Rocchi, *Politische, wirtschaftliche, militärische Funktion der Grenze im alten Griechenland*, in *Stuttgarter Kolloquium zur historischen Geographie des Altertums*, 4 (2 - 6 maggio 1990), Amsterdam 1994, pp. 95-110.

DAUX 1971

G. Daux, *Sur quelques inscriptions (anthroponymes, concours a Pergame, serment éphébique)*, in "Revue des études grecques" 84 (1971), pp. 350-383.

DELORME 1960

J. Delorme, *Gymnasion, étude sur les monuments consacrés à l'éducation en Grèce*, Paris 1960.

DE MARTINO 1984

F. De Martino, *Stesicoro. Con un lessico dialettale*, Bari 1984.

DE POLIGNAC 1991

F. De Polignac, *La nascita della città greca*, Milano 1991.

DE SENSI SESTITO 2002

G. De Sensi Sestito, *Storiografia reggina e storiografia siceliota a confronto: considerazioni su Ippi ed Antioco*, in B. Gentili - A. Pinzone (a cura di), *Messina e Reggio nell'antichità: storia, società, cultura*, Atti del Convegno della S.I.S.A.C. (Messina - Reggio Calabria, 24-26 Maggio 1999), Messina 2002, pp. 273-289.

DETIENNE 1973

M. Detienne, *L'olivier: un mythe politico-religieux*, in M.I. Finley (éd.), *Problèmes de la terre en Grèce ancienne*, Paris 1973, pp. 293-306.

EFFENTERRE 1994

H. van Effenterre - F. Ruzé, *Nomima. Recueil d'inscriptions politiques et juridiques de l'archaïsme grec*, Rome 1994.

GARLAN 1985

Y. Garlan, *Guerra e società nel mondo antico*, Bologna 1985.

GARLAN 1991

Y. Garlan, *L'uomo e la guerra*, in *L'uomo greco* 1991, pp. 55-86.

GENTILI 1977

B. Gentili, *Eracle "omicida giustissimo". Pisandro, Stesicoro e Pindaro*, in *Il mito greco* 1977, pp. 299-305.

GENTILI 2006

B. Gentili, *Poesia e pubblico nella Grecia antica. Da Omero al V secolo*, Milano 2006.

GIANGIULIO 1983

M. Giangiulio, *Greci e non-Greci in Sicilia alla luce dei culti e delle leggende di Eracle*, in *Forme di contatto e processi di trasformazione nelle società antiche*, Atti del Convegno di Cortona (24-30 maggio 1981), Pisa - Roma 1983, pp. 785-846.

GIANGIULIO 1989

M. Giangiulio, *Ricerche su Crotone arcaica*, Pisa 1989.

GIANGIULIO 1996

M. Giangiulio, *Tra mare e terra. L'orizzonte religioso del paesaggio costiero*, in *La Magna Grecia e il mare* 1996, pp. 251-271.

GIANGIULIO 2000

M. Giangiulio, *L'eschatia. Prospettive critiche su rappresentazioni antiche e modelli moderni*, in *Problemi della chora coloniale dall'Occidente al Mar Nero*, Atti del 40 Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 2000, pp. 333-361.

*Gli Italici del Métauros* 2005

R. Agostino (a cura di), *Gli Italici del Métauros*, catalogo della mostra (Reggio Calabria, 29 aprile - 31 ottobre 2005), Reggio Calabria 2005.

GRAF 1996

F. Graf, *Apaturia*, in *Der Neue Pauly* 1, Stuttgart 1996, coll. 825-826.

GRANDJEAN - SALVIAT 2000

Y. Grandjean - F. Salviat, *Guide de Thasos*, Paris 2000.

GRECO 1986

E. Greco, *Il dibattito*, in *Lo Stretto crocevia* 1986, pp. 548-549.

GRECO 1997

E. Greco, *Problemi della frontiera nel mondo coloniale*, in *Confini e frontiera* 1997, pp. 261-272.

GUARDUCCI 1967

M. Guarducci, *Epigrafia Greca* 1, Roma 1967.

HOMMEL 1937

H. Hommel, *Peripoloi*, in *Real-encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* 19, 1, Stuttgart 1937, coll. 852-856.

*Il mito greco* 1977

B. Gentili - G. Paione (a cura di), *Il mito greco*, Atti del Convegno Internazionale (Urbino, 7-12 maggio 1973), Roma 1977.

IOZZO 1993

M. Iozzo, *Ceramica "calcidese". Nuovi documenti e problemi riproposti*, in "Atti e Memorie della Società Magna Grecia" 2, III-XI (1993), pp. 1-338.

JEFFERY 1990

L.H. Jeffery, *The Local Scripts of Archaic Greece. A Study of the Origin of the Greek Alphabet and its Development from the Eighth to the Fifth Centuries B.C.*, Oxford 1990.

JOURDAIN-ANNEQUIN 1986

C. Jourdain-Annequin, *Héraclès parastatès*, in *Les grandes figures religieuses. Fonctionnement pratique et symbolique dans l'antiquité*, Rencontre internationale (Besançon, 25-26 avril 1984), Paris 1986 (Annales littéraires de l'Université de Besançon, 329. Lire les polythéismes, 1), pp. 283-331.

JOURDAIN-ANNEQUIN 1989

C. Jourdain-Annequin, *Héraclès aux portes du soir. Mythe et histoire*, Besançon 1989.

JOURDAIN-ANNEQUIN 1992

C. Jourdain-Annequin, *A propos d'un rituel pour Iolaos à Agyrion. Héraclès et l'initiation des jeunes gens*, in A. Moreau (éd.), *L'initiation*, Actes du colloque international de Montpellier (11-14 avril 1991) 1, Montpellier 1992, pp. 121-141.

*La Calabria tirrenica* 2008

G. De Sensi Sestito (a cura di), *La Calabria tirrenica nell'antichità. Nuovi documenti e problematiche storiche*, Atti del Convegno (Rende, 23-25 novembre 2000), Soveria Mannelli 2008.

*La Magna Grecia e il mare* 1996

F. Prontera (a cura di), *La Magna Grecia e il mare. Studi di storia marittima*, Taranto 1996.

LA TORRE 2009

G.F. La Torre, *Venticinque anni dopo "Temesa ed il suo territorio": nuovi dati e prospettive di ricerca*, in G.F. La Torre (a cura di), *Dall'Oliwa al Savuto. Studi e ricerche sul territorio dell'antica Temesa*, Atti del Convegno (Campora San Giovanni, 15-16 settembre 2007), Pisa - Roma 2009, pp. 9-37.



LAZZARINI 1976

M.L. Lazzarini, *Le formule delle dediche votive nella Grecia arcaica*, in "Atti della R. Accademia dei Lincei. Memorie della Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche" s. 8, 19, 2 (1976), pp. 47-354.

LEVEQUE - VERBANCK-PIERARD 1992

L. Lévêque - A. Verbanck-Piérard, *Héraclès héros ou dieu ?*, in C. Bonnet - C. Jourdain-Annequin (éds.), *Héraclès. D'une rive à l'autre de la Méditerranée. Bilan et perspectives*, Actes de la table ronde de Rome (15-16 septembre 1989), Bruxelles 1992 (Institut historique belge de Rome. Etudes de philologie, d'archéologie et d'histoire anciennes, 28), pp. 43-65.

LOMBARDO 2000

M. Lombardo, *Greci e indigeni in Calabria: aspetti e problemi dei rapporti economici e sociali*, in S. Settis (a cura di), *Storia della Calabria antica* 2, Roma 2000, pp. 57-137.

*Lo Stretto crocevia* 1986

*Lo Stretto crocevia di culture*, Atti del 26 Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 1986.

*Lo Stretto di Messina* 2006

F. Ghedini - J. Bonetto - A.R. Ghiotto - F. Rinaldi (a cura di), *Lo Stretto di Messina nell'antichità*, Messina 2006.

*L'uomo greco* 1991

J.P. Vernant (a cura di), *L'uomo greco*, Roma - Bari 1991.

MADDOLI 1983

G. Maddoli, *I culti di Crotone*, in *Crotone*, Atti del 23 Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 1983, pp. 313-343.

MADDOLI 1991

G. Maddoli, *I culti della Campania antica: i culti greci*, in G. Pugliese Carratelli (a cura di), *Storia e Civiltà della Campania, L'Evo antico*, Napoli 1991, pp. 247-270.

MADDOLI-NAFISSI-SALADINO 1999

G. Maddoli - M. Nafissi - V. Saladino, *Pausania, Guida della Grecia, Libro VI, L'Elide*, Milano 1999.

MARIOTTA - MAGNELLI 2012

G. Mariotta - A. Magnelli, *Diodoro Siculo, Biblioteca storica, Libro IV. Commento storico*, Milano 2012.

MERCURI 2004

L. Mercuri, *Eubéens en Calabre à l'époque archaïque. Formes de contacts et d'implantation*, Rome 2004.

MORETTI 1977

L. Moretti, *La scuola, il ginnasio, l'efebia*, in R. Bianchi Bandinelli (a cura di) *Storia e civiltà dei Greci* 8, *La società ellenistica. Economia, diritto, religione*, Milano 1977, pp. 469-490.

MUSTI 1974

D. Musti, *Città e santuario a Lokroi Epizephiroi*, in "Parola del Passato" 29 (1974), pp. 5-21.

NAFISSI 1996

M. Nafissi, *Rapporti fra le poleis e dinamiche interne nelle tradizioni mitico-storiche: Siri-Eraclea e Taranto*, in *Mito e Storia in Magna Grecia*, Atti del 36 Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 1996, pp. 305-322.

NAFISSI 1997

M. Nafissi, *Riso fatale. Herakles e Kalchas a Herakleia Lucana*, in "Parola del Passato" 52 (1997), pp. 31-60.

*Nel cuore del Mediterraneo* 2000

M. Gras - E. Greco - P.G. Guzzo (a cura di), *Nel cuore del Mediterraneo antico. Reggio, Messina e le colonie calcidesi dell'area dello Stretto*, Roma 2000.

NILSSON 1973

M.P. Nilsson, *La scuola nell'età ellenistica*, Firenze 1973.

OEHLER 1912

J. Oehler, *Γυμνασίαρχος*, in *Real-encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* 7, 2, Stuttgart 1912, coll. 1969-2004.

OLDFATHER 1919

A.W. Oldfather, *Kaikinos*, in *Real-encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* 10, 2, Stuttgart 1919, pp. 1500-1501.

*Oppido Mamertina* 1999

L. Costamagna - P. Visonà (a cura di), *Oppido Mamertina. Ricerche archeologiche nel territorio e in contrada Mella*, Roma 1999.

OSANNA 1997

M. Osanna, *Territorio coloniale e frontiera. La documentazione archeologica*, in *Confini e frontiera* 1997, pp. 273-292.

PACCIARELLI 1999

M. Pacciarelli, *La necropoli protostorica di Castellace e considerazioni sui processi culturali dei secoli XII-X a.C.*, in *Oppido Mamertina* 1999, pp. 35-80.

PACCIARELLI 2005

M. Pacciarelli, *Le età del bronzo e del ferro nel bacino del Petrace*, in *Gli Italici del Métauros* 2005, pp. 25-39.

PARKE 1977

H.W. Parke, *Festivals of the Athenians*, London 1977.

PARRA 2006

M.C. Parra, *I culti dello Stretto: Reggio e il suo territorio*, in *Lo Stretto di Messina* 2006, pp. 423-432.

PELEKIDIS 1962

C. Pélékidis, *Histoire de l'éphébie attique, des origines à 31 avant Jésus-Christ*, Paris 1962.

POUILLOUX 1974

J. Pouilloux, *L'Héraclès Thasien*, in "Revue des études anciennes" 76 (1974), pp. 305-316.

PRIVITERA 2002

S. Privitera, *Plutarco, IG II<sup>3</sup> 1665 e la topografia del Cinosarge*, in "Annuario della Scuola archeologica di Atene e delle missioni italiane in Oriente" 80 (2002), pp. 51-65.

PRONTERA 1988

F. Prontera, *L'Italia meridionale di Strabone. Appunti tra geografia e storia*, in G. Maddoli (a cura di), *Strabone e l'Italia antica*, Perugia 1988, pp. 95-109.

REINMUTH 1954

O.W. Reinmuth, *The Ephebic Inscription, Athenian Agora I 286*, in "Hesperia" 24 (1954), pp. 220-239.

REINMUTH 1971

O.W. Reinmuth, *The Ephebic Inscriptions of the Fourth Century B.C.*, Leiden 1971.

ROBERT 1938

L. Robert, *Études épigraphiques et philologiques*, Paris 1938.

ROUSE 1976

W.H.D. Rouse, *Greek Votive Offerings. An Essay in the History Of Greek Religion*, Hildesheim - New York 1976.

SABBIONE 1979

C. Sabbione, *Intervento*, in D. Musti (a cura di), *Le Tavole di Locri*, Atti del Colloquio sugli aspetti politici, economici, culturali e linguistici dei testi dell'archivio locrese (Napoli 1977), Roma 1979, pp. 286-296.

SABBIONE 1983

C. Sabbione, *Reggio e Metauro nell'VIII e VII secolo a.C.*, in "Annuario della Scuola archeologica di Atene e delle missioni italiane in Oriente" 59, 1 (1983), pp. 251-289.

SABBIONE 1986

C. Sabbione, *La colonizzazione greca: Matauros e Mylai*, in *Lo Stretto crocevia* 1986, pp. 221-236.

SABBIONE 2006

C. Sabbione 2006, *Le testimonianze di Metauros a Gioia Tauro*, in *Lo Stretto di Messina* 2006, pp. 241-252.

SESTIERI 1940

P.C. Sestieri, *Iscrizione arcaica da Castellace*, in "Epigraphica" 2 (1940), pp. 21-24.

SICA 2005

M.M. Sica, *L'insediamento di Torre Cillea a Castellace*, in *Gli Italici del Métauros* 2005, pp. 49-58.

SICA 2007

M.M. Sica, *Eracle reggino a Castellace. Tra Greci e Indigeni sul Métauros*, in "Siris" 8 (2007), 21-31.

SICA 2008

M.M. Sica, *L'insediamento di Torre Cillea a Castellace*, in *La Calabria tirrenica* 2008, pp. 435-453.

SIEWERT 1977

P. Siewert, *The Ephebic Oath in Fifth-Century Athens*, in "Journal of Hellenic Studies" 97 (1977), pp. 102-111.

SPADEA 1987

R. Spadea, *Il territorio*, in E. Lattanzi (a cura di), *Il Museo Nazionale di Reggio Calabria*, Reggio Calabria 1987, pp. 103-107.

TAGLIENTE - LOMBARDO 1985

M. Tagliente - M. Lombardo, *Nuovi documenti su Pisticci in età arcaica*, in "Parola del Passato" 40 (1985), pp. 284-307.

TOMAY 2000

L. Tomay, *Métauros*, in *Nel cuore del Mediterraneo* 2000, pp. 125-133.

TORELLI 1997

M. Torelli, *Santuari, offerte e sacrifici nella Magna Grecia delle frontiere*, in *Confini e frontiera* 1997, pp. 685-705.

VALENZA MELE 1979

N. Valenza Mele, *Eracle enboico a Cuma. La Gigantomachia e la Via Heraclea*, in *Recherches sur les cultes grecs et l'Occident* 1, Naples 1979 (Cahiers du Centre Jean Bérard, 5), pp. 19-51.

VALLET 1958

G. Vallet, *Rhégion et Zancle. Histoire, commerce et civilisation du détroit de Messine*, Paris 1958.

VALLET 1967

G. Vallet, *La cité et son territoire dans les colonies grecques d'Occident*, in *La città e il suo territorio*, Atti del 7 Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 1967, pp. 67-142.

VERBANCK-PIERARD 1989

A. Verbanck-Piérard, *Le double culte de Héraclès. Légende ou réalité ?*, in A.F. Laurens (éd.), *Entre hommes et dieux. Le convive, le héros, le prophète*, Besançon 1989 (Annales littéraires de l'Université de Besançon, 391. Lire les polythéismes, 2), pp. 43-65.

VERONESE 2010

F. Veronese, *Appunti sul culto di Eracle e Gerione tra storia e archeologia*, in *Hesperia* 26. *Studi sulla grecità di Occidente*, Roma 2010, pp. 29-46.

VIDAL-NAQUET 2006

P. Vidal-Naquet, *Il cacciatore nero. Forme di pensiero e forme d'articolazione sociale nel mondo greco antico*, Milano 2006.

VIDAL-NAQUET 1989

P. Vidal-Naquet, *Retour au chasseur noir*, in M.-M. Mactoux - E. Geny (éds.), *Melanges P. Lévêque* 2, *Anthropologie et Société*, Paris 1989 (Annales Littéraires de l'Université de Besançon, 377), pp. 387-411.

WALDNER 2000

K. Waldner, *Oschophoria*, in *Der Neue Pauly* 9, Stuttgart 2000, coll. 81-82.

WEISS 1912

Weiss, *Halex*, in *Real-encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* 7, 2, Stuttgart 1912, col. 2230.

ZIEHEN 1937

L. Ziehen, *Οἰνιστήρια*, in *Real-encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* 17, 2, Stuttgart 1937, coll. 2229-2230.

